

新教伦理与资本主义精神

（罗克斯伯里第三版）

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism

(Third Roxbury Edition)

〔德〕马克斯·韦伯（Max Weber）/著
〔美〕斯蒂芬·卡尔伯格（Stephen Kalberg）/英译
苏国勋 覃方明 赵立玮 秦明瑞/中译

社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



中文版的翻译由中国社会科学院社会学研究所研究员、著名社会理论家苏国勋先生领衔，中国社会科学院社会学研究所和北京大学社会学系老中青三代共同努力，并参考德文原著，在比较三联版和台湾康乐、简惠美中文版的基础上，历时三年译出。译者们本身在这一领域有多年研究，他们根据国内和国际上关于韦伯研究的最新发展，澄清了长久以来人们对韦伯一些概念的误读。

斯蒂芬·卡尔伯格的译文优美而又严谨，为我们呈现了韦伯这部关于宗教和经济的经典研究的出色译本。韦伯的这部著作在很大程度上界定了关于资本主义的历史社会学的性质……这项权威的和可靠的学术工作，将成为社会科学中韦伯译著的一个里程碑。

Bryan S.Turner，**剑桥大学**

我很高兴看到这本极其重要的著作在出版了一个世纪之后有了一个新译本。卡尔伯格在让这本书变得通俗易懂，同时忠于原著方面取得了巨大成功。

Egon Bittner，**布兰迪斯大学**

能够读到卡尔伯格对韦伯《新教伦理与资本主义精神》出色的新译本，我们真的感到非常荣幸。在这里，卡尔伯格教授重新唤起了我们对宗教影响社会秩序和社会变迁这一研究领域的兴趣。

J.Milton Yinger，**欧柏林学院**

经过卡尔伯格一丝不苟的翻译和极其出色的校注之后，韦伯的这部经典文本现在终于在英语世界中得到了它应该享有的待遇。

William Outhwaite，**苏克塞斯大学**

上架建议：社会学



ISBN 978-7-5097-1658-8
定价：45.00元

www.ssap.com.cn



社科文献精品译库

新教伦理与资本主义精神

（罗克斯伯里第三版）

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism

(Third Roxbury Edition)

〔德〕马克斯·韦伯（Max Weber）/著

〔美〕斯蒂芬·卡尔伯格（Stephen Kalberg）/英译

苏国勋 覃方明 赵立玮 秦明瑞/中译

社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目（CIP）数据

新教伦理与资本主义精神：罗克斯伯里第3版/（德）韦伯（Weber，M.）著；（美）卡尔伯格（Kalberg，S.）英译；苏国勋等译．—北京：社会科学文献出版社，2010.8
（社科文献精品译库）
ISBN 978-7-5097-1658-8

Ⅰ.①新… Ⅱ.①韦… ②卡… ③苏… Ⅲ.①新教-研究-西方国家 Ⅳ.①B976.3

中国版本图书馆CIP数据核字（2010）第126790号

·社科文献精品译库·

新教伦理与资本主义精神（罗克斯伯里第三版）

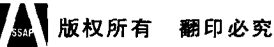
著　　者／马克斯·韦伯
英　　译／斯蒂芬·卡尔伯格
中　　译／苏国勋　覃方明　赵立玮　秦明瑞

出 版 人／谢寿光
总 编 辑／邹东涛
出 版 者／社会科学文献出版社
地　　址／北京市西城区北三环中路甲29号院3号楼华龙大厦
邮政编码／100029
网　　址／http：//www.ssap.com.cn
网站支持／（010）59367077
责任部门／社会科学图书事业部（010）59367156
电子信箱／shekebu@ssap.cn
项目经理／王　绯
责任编辑／童根兴
责任校对／王洪强
责任印制／郭　妍　岳　阳　吴　波

总 经 销／社会科学文献出版社发行部
（010）59367080　59367097
经　　销／各地书店
读者服务／读者服务中心（010）59367028
排　　版／北京中文天地文化艺术有限公司
印　　刷／北京季蜂印刷有限公司

开　　本／787mm×1092mm　1/16
印　　张／26　字数／428千字
版　　次／2010年8月第1版　印次／2010年8月第1次印刷

书　　号／ISBN 978-7-5097-1658-8
著作权合同登记号／图字01-2007-0736号
定　　价／45.00元



《社科文献精品译库》学术顾问委员会

（按姓氏笔画排序）

《社科文献精品译库》出版者话

中国现代哲学社会科学的发展是同解放思想，改革开放，吸收世界各国的先进文明成果密不可分的，其中国外优秀学术著作的引进、译介和出版成为一个重要的组成部分，发挥着前导、推动和促进的作用。对于欧美现代哲学社会科学的引进和译介可以追溯到 1839 年林则徐组织翻译的《四洲志》和 1842 年魏源汇编的《海国图志》。但较为系统地介绍和传播西方学术文化及其方法论和世界观，则肇始于 19 世纪末和 20 世纪初，其代表人物是严复、梁启超、蔡元培和高君武等一批著名思想家。他们的学术活动和对于译著的积极倡导，取得了丰硕成果，为中国的民主革命运动做了舆论和理论准备。毛泽东在《论人民民主专政》中把严复与洪秀全、康有为、孙中山并列，称之为“代表了中国共产党出世以前向西方寻找真理的一派人物”。而马克思主义经典著作的引进和译介在中国革命历史上的丰功伟绩更不待言。毛泽东曾经称赞《反杜林论》的译者“功不在禹下”。早在延安时代，中共中央就作出了“关于翻译工作的决定”。回顾从清末民初到“五四”运动，从中国共产党建立到 20 世纪 30 年代，从抗战胜利到中华人民共和国的诞生，从共和国初期到“文革”前夕，从“拨乱反正”到改革开放，从反对教条主义和极“左”思潮到今天的文化和学术的进一步繁荣的整个历程，体现了“解放思想、实事求是、与时俱进”作为马克思主义精髓的伟力，同时也可以看到国人的思想解放、心智跃升与哲学社会科学领域里的国际交流、吸纳、融合、批判、抵御和斗争形成一种密切的互动态势。

社会科学文献出版社以“创社科经典、出传世文献”为己任，在创建之初就把编辑出版反映当代国外学术思潮，特别是马克思主义的发展、哲学社会科学新兴学科、边缘学科及跨学科研究等学术动态的译著，作为其重点之一，先后推出了《社会理论译丛》、《资本主义研究丛书》、《政治理论译丛》、《当代西方学术前沿论丛》、《全球化译丛》、《阅读中国》等系列丛书，单书品种达 300 有余，产生了广泛的社会影响，形成了自己的品牌特色。本着选择精品，推陈出新，持之以恒的精神，以及权威、前沿、原创的原则，

以20周年社庆为契机，我们在整合、提升和扩充既有资源，开拓创新的基础上，隆重推出《社科文献精品译库》，作为奉献给学术界和广大读者的新礼物。

《社科文献精品译库》作为一项长期的系统工程，力求展示三方面的主要特色。其一是时代意识。众所周知，20世纪特别是第二次世界大战结束以来的半个多世纪中，在科学认识的普遍进步和一浪高过一浪的科技革命的推动下，国际学术界思潮迭起，此消彼长，哲学社会科学经历着不断分化和整合的过程，无论在理论和方法论方面，或者在研究的方式、工具和手段上，都发生了革命性的变革。《社科文献精品译库》将突出当代的这种革命性变革，把译介比较系统、深入地梳理和论述这种变革的富有代表性的著述，当做首要的努力方向。

其二是问题意识。哲学社会科学领域里的理论内容的突破，引起理性认识和理论思维的基本方式的改变，促使科学认识中自觉的主体性原则日益突出，并导致整体认识论与个体认识论的融合，使人们有可能以具体化和定量化的方式来描述世界的普遍联系，从而要求学科知识本身的不断革新，学科之间——不仅是哲学社会科学本身的各个学科之间，而且包括哲学社会科学与自然科学的各个学科之间——的开放和广泛合作，以及问题意识、跨学科意识和应用意识的不断加强。《社科文献精品译库》将以问题、思潮及其代表人物为主线，打破学科的单一界限和分类，整合成多个系列，突出理论和方法论研究本身的多重视角。

其三是开放意识。科学发展的意义本质上在于从不知到知的飞跃，逐步超越认识的局限性和相对性，不断接近客观真理。开放性成为一切科学研究的显性特征，尤其是在科学技术飞跃发展，社会变革不断深化，全球化浪潮席卷世界的今天。《社科文献精品译库》坚持在马克思主义理论和方法指导下的开放和兼容并蓄的编辑方针，促进不同学派之间及每个学派内部的不同观点的对话和讨论，激励新见解、新观点和新思想的涌现。同时，在学科的类型布局上，也不拘泥于传统的范围和分类，更加侧重向多学科和跨学科综合性研究及著述开放。

我们将始终坚持把“弘扬科学精神，服务理论创新，译介世界精品，借鉴先进文明”作为编辑《社科文献精品译库》的基本理念。殷切期望学术界同仁、专家学者以及广大读者给予支持，不吝赐教和指正。

社会科学文献出版社

2005年6月

在将近70年的时间里，韦伯那具有无穷影响力的著作《新教伦理与资本主义精神》又有了一个新版英译本，译者卡尔伯格是世界知名的韦伯研究专家。在第三版英译本中，卡尔伯格尽可能地保留了韦伯的写作风格，并给出了他自己的精密描述和因果推断。卡尔伯格对韦伯作品中的词汇进行了标准化，从而促进了人们对韦伯作品的理解。韦伯原著中的斜体、重大主题的强调都得到了保留。简言之，这部著作的清晰和可读性强的风格得到了再现。

有三点原因值得人们去阅读这一经典：

- 探讨了西方有关现代资本主义起源以及遗产的持续争论。
- 帮助读者很好的理解今日世界经济，尤其是俄罗斯、东欧、亚洲和南美的发展。
- 深入探索了影响当代美国以及欧洲工作生活和工厂场所的文化动力。

对于学生而言，这本书是理解社会变迁多维度的起点。关于现代生活诸多主要元素的持续争论很多都源于韦伯的主题，包括资本主义、经济决定论和理性选择的常识、文化驱动力和社会结构之间的关系、宗教和科学之间的张力、民主的文化基础、经济文化和商业伦理、现代资本主义的命运。

卡尔伯格为教师和学生们提供了一部他们将会发现是无价之宝的译著。将《新教伦理与资本主义精神》的新译本与韦伯其他密切相关的著作放在一起，同时配上一份详细和通俗的导言以及韦伯这个人、这本书和这本书在当代社会科学中的位置的背景信息，这是一个多棒的主意！卡尔伯格的全面导读，信息丰富且具有学术性，同时也是对这本书的一个清晰和易懂的引导。这份导读为韦伯这一重要而富有影响的——也常常被误读的——论题提供了精确细致的说明，将它放到了当时的时代背景和韦伯自身关于社会学的总体理解中。《新教伦理与资本主义精神》的这一新版本，是对之前译本的极大完善，也将清除之前译本或许已经制造的对韦伯思想的种种误解。

Wes Sharrock，曼彻斯特大学

韦伯的《新教伦理》是20世纪最重要的社会科学著作之一，这个新译文是受人欢迎和值得花费精力去做的一项事业。它小心谨慎地表达了韦伯文本中许多重要的细微涵义，给出了他的文本在所处时代的思想架构中的清晰观念。卡尔伯格教授的导论对韦伯的这个文本做出了引人入胜的评论，指出了他的著作在社会学史上的地位及其与当代社会学理论中核心问题的相关性。这部著作是一个突出的贡献，是学习社会学理论和社会学史的大学生们的工具。

S. N. Eisenstadt，耶路撒冷希伯来大学

中文新译本序言

苏国勋

一

呈现在读者面前的这本德国著名社会学家马克斯·韦伯的成名作《新教伦理与资本主义精神》（以下简称《新教伦理》）的中文新译本，是根据美国社会学家斯蒂芬·卡尔伯格2002年新版英文译本并参照德文原文翻译的。《新教伦理》德文初版于1904~1905年问世，修订版于1920年刊行，由帕森斯翻译的英译本于1930年出版，根据这个英译本由于晓、陈维刚等翻译的该书的中文全译本于1987年出版，此后2007年又有台湾学者康乐、简惠美同样根据帕氏英译的中译本在国内出版。既然已有两个中文全译本出版在先，何必再重做一个新译本于后呢？或者说，这个中文新译本有什么必要性呢？

简单说来，主要是由于不同中译本所根据的两个英译本具有不同特点，可以扩展读者的视野，兼收并蓄地从不同方面加深对原著的理解。帕氏的英译本对韦伯思想传播到国际学术界可说居功至伟，多次在美国被再版重印并被转译成不同文字在各国流传。然而帕氏译本的目的主要是为学术研究，阅读对象是针对谙熟西方文科经典的专业学者和在校大学生，而卡尔伯格的译本是针对身处高速运转的现代社会生活中的一般读者，他们囿于时代和条件的变迁而对自古希腊以来的西方文明史的兴衰过程无暇深入探寻，为此卡氏译文在力求忠实原文的基础上尽力照顾到可读性和便于理解性，不仅对原著内容中涉及的一些重要学术概念、术语作出了比较详细的注释，而且对一些重大的历史事件或文化典故给出了解读，还对韦伯行文中简略提及的一些名不见经传的人物和地点做出了校勘和说明。这几部分内容连同长篇导论使卡氏译本比帕氏译本多出近十万中文字的容量，

这新增加的部分对身处不同文明的中文读者加深对西方文化、宗教沿革的了解和对原著精髓的理解可能弥足珍贵，这也是我们花费精力重译本书的一个原因。

再者，对古典大家作品的移译，本身就是一种再理解、再诠释。同样，阅读不同的译文，本身就是一种比较和鉴别，可以提高对经典文本深邃意义的理解。中国文论常说：诗无达诂，意思接近于人文学科深邃涵义关乎个人生命体验具有独一无二性，几近不可传译，或者只可意会不能言传。这里对此不做方法论上的探讨，只想对韦伯文本的理解提供另外更多一些参考，以摆脱对帕氏一家之见的路径依赖。这里仅举一例。譬如，帕森斯将韦伯使用的德文 *stahlhartes Gehäuse* 译为 iron cage（铁笼），这个用语在整个人文学界已经获得了广泛传播，成为批判理论揭示理性化未来发展面临作茧自缚式的困境的一个概念。而卡尔伯格将其译成“钢铁般坚硬的外壳”（steel-hard casing），意在唤起人们警醒一种即将要出现的黯淡前景。Cage（笼、牢笼）意味着巨大的刚性，没有像 casing（外壳）那样在某些情况下可以不具有太强的限制性，甚至可能会被剥落，表达的是一种社会现象的偶在性，而不是刚性的规律性、必然性或者线性进步史观所强调的单义的决定性。一个概念两种细微含义上的差别，表达了对韦伯原著精神——以理性化为表征的现代资本主义的发展前景——的不同理解，通过比较和鉴别读者自然会得出自己的结论，从而提高对原著的理解。除了这些数量众多的尾注以外，卡氏还为本书撰写了一个长篇导论，深入浅出地诠释了韦伯社会学的一个基本思想——社会现象生成和存在的复杂性和多元因果性，并将韦伯推理的精致入微、错综交叉与其论证的因果链条之纹理清晰两方面紧密地交织展现在读者面前，为现代读者深入理解韦伯思想提供了有益的导引。正如当代以色列著名社会学家 S. N. 艾森斯塔德对卡氏译本评论时写道的：“韦伯的《新教伦理》是 20 世纪最重要的社会科学著作之一，这个新译文是受人欢迎的和值得花费精力去做的一项事业。它小心谨慎地表达了韦伯文本中许多重要的细微涵义，给出了他的文本在所处时代的思想架构中的清晰观念。卡尔伯格教授的导论对韦伯的这个文本做出了引人入胜的评论，指出了他的著作在社会学史上的地位及其与当代社会学理论中核心问题的相关性。这部著作是一个突出的贡献，是学习社会学理论和社会学史的大学生们的工具。”（见本书扉页）

二

韦伯的《新教伦理》一书出版迄今已近一个世纪，它是20世纪影响最为持久的著作之一，也是社会科学中引起广泛争议的著作之一。20世纪80年代，正值中国推行改革开放政策方兴未艾之际，《新教伦理》中文全译本于1987年出版，可谓恰逢其时。仔细琢磨，二者之间确乎存在某种联系。韦伯的这部著作主要论述了现代资本主义的本质及其起源，以及宗教伦理与经济行动之间的关系，其内容与当时中国社会开放和经济改革以及“东亚四小龙”的经济腾飞形势确有某些关联，从而引起学术界的广泛关注。这从80年代前后不断召开的诸如“中国文化与现代化”之类的国内外学术研讨会可见一斑。在《新教伦理》中，韦伯论述了新教中加尔文宗的理性化程度和理性化过程，阐明了加尔文宗的伦理观念与资本主义精神之间的一种选择性亲和关系，指出加尔文宗的教义学和神学实践中包含了促进资本主义精神发展的因素，并客观上推动了资本主义以及整个西方文明的发展过程，建立起一套宗教观念与特定的经济伦理、社会结构之间的相关性。与其说受韦伯这一论述的影响，毋宁说是受帕森斯对韦伯的解读的影响，80年代的学术界许多人都试图用韦伯的宗教观念影响经济行为的思想去解读东亚经济崛起和现代化问题，其中有人将“宗教伦理”视为“文化价值”；也有人将“儒家文化”作为“新教伦理”的替代物，在解释东亚现代化时把儒家传统对“四小龙”的关系比附为基督教对欧美、佛教对东南亚的关系；还有人把韦伯论述的源于西欧启蒙运动的理性资本主义精神推展至西方以外，譬如日本，等等。所有这一切，无论赞成者抑或反对者，都使亚洲地区围绕东亚经济腾飞而展开的文化讨论，与对《新教伦理》的研究发生了密切联系；这一波的研讨既推动了韦伯著作在中国大陆的翻译出版，客观上也对80年代的“文化热”起到了推波助澜作用。

在《新教伦理》中，韦伯首先从19世纪欧洲社会统计资料的经验现象入手，探寻新教徒在社会分层上为什么比天主教徒占据较为优越位置的原因，尝试分析宗教观念对思想和行动方式的影响。他发现欧洲宗教改革时期，路德将《圣经》从希腊文译成德文时把“职业”译成“天职”（*Beruf*），由此造成新教徒以上帝的召唤（Calling）为职业的“天职”（Vocation）观念，引出新教徒视世俗职业为”天职”的入世理性主义生活态度；“天职观”

对新教徒尤其是加尔文宗发生了重要影响：勤勉于世俗职业，刻苦劳作，节俭生活，精于计算，自制禁欲，立志要成为职业人，包括把各种活动特别是职业活动整合为一体，成为一种讲究方法的（methodical，基督新教的一个宗派亦称循道宗［Methodist］，即由此得名；本书有些地方又译为“有条理的”）系统生活方式的倾向，这正是资本原始积累时期资产者的人格特征。此外，加尔文宗的“预定论”（Idea of Predestination）的教义表明，在信众中谁被上帝拣选获得拯救（to be chosen for salvation）都是上帝的预先决定，一切自然的有机关系（如血缘、地缘、业缘等一切人际关系）都无从依靠。这一信仰造成新教徒在争取个人救赎的过程中极大的心理压力和精神焦虑，每个人注定在救赎路上背负着沉重的十字架孤独地踯躅前行，导致新教徒养成心灵深处根深蒂固的个人主义观念以及冷漠的处世态度。为了证明自己是被上帝拣选预定得救的人，个人就必须在世俗职业中做出超乎常人的骄人业绩，以证明自己得到上帝的“恩宠”，是被上帝拣选的人即“选民”（the chosen people）。由此世代相传，就形成了以新教伦理为驱动力（也是表现）的“资本主义精神”，再加上其他制度性因素的配合，最终导致现代资本主义在欧洲的产生。此后，韦伯还以“世界宗教的经济伦理”为总标题陆续撰写并出版了《中国的宗教：儒教和道教》、《印度的宗教：印度教与佛教》、《古犹太教》等著作，与新教研究做对比，从反面论证何以现代资本主义不能首先发生在东方。这种以考察世界主要宗教为代表的世界主要文明的比较研究，着重解释现代资本主义产生的观念和心理因素，被称为文化论进路。

单看上面的论述，读者可能会认为韦伯是一个不折不扣的观念论者或唯心论者，亦即文化决定论者，其实不然。韦伯多次阐明，文化因素只有在物质或制度因素的配合下才会对人的社会行动发挥作用。导致现代资本主义在欧洲产生的，除了以“新教伦理”所蕴涵的“资本主义精神”这些观念、文化因素之外，还须有其他一些物质和制度性因素的配合。在《一般经济史》（也译作《世界经济通史》）中，他把这些物质和制度性因素归纳为：①市场的自由交易；②发达的货币经济；③劳动力的商品化；④理性技术的运用；⑤经营组织与家产的相互分离；⑥正确描述借方和贷方关系的复式簿记（记账）制度的应用；⑦形式法律制度的保障；⑧经济生活的商业化等。这说明现代资本主义制度是集生产、消费和分配于一体的体系，是一种融合了特定精神和物质条件所形成的生活方式，其基本特征就是理性化（rationalization）。这种观点是一种与文化论相对的制度论进路。

历来学术界对韦伯的解读可分为两派，即文化论和制度论。前者主张思想、观念、精神因素对人的行动具有决定作用，故而韦伯冠名为“世界宗教的经济伦理”的、卷帙浩繁的系列宗教研究（包括基督新教、古犹太教、儒教、印度教等）是其著作主线；后者则强调制约人的行动背后的制度原因才是决定性因素，为此它视《经济与社会》这部鸿篇巨制（包括《一般经济史》）为其主要著作。这种把一个完整的韦伯解析为两个相互对立部分的看法，从韦伯思想脉络的局部上说都言之成理、持之有据，但从整体来看都有以偏概全的偏颇。须知，韦伯既不是通常意义上的观念论者或文化决定论者，更不是独断论意义上的唯物论者，因为在他那里宗教观念是通过经济伦理而对人的行动起作用，并非纯粹观念作用于人；而制度因素既包含经济制度，也包括法律制度、政治制度，还包括宗教制度、文化制度，并非只是经济、物质、利益方面的制度。换言之，一般理解的观念—利益之间那种非此即彼、对决、排斥关系，在韦伯的方法论看来纯属社会科学的“理想类型”，只有在理论思维的抽象中它们才会以纯粹的形式存在，在现实生活中它们从来就是一种“你中有我，我中有你”的彼此包容即所谓的“嵌入”（embeddedness）关系。在韦伯看来，“资本主义”不仅仅是一个经济学和政治学的范畴，而且还是一个社会学和文化学的范畴。他把“资本主义”当作一种整体性的文明来理解，认为它是18世纪以来在欧洲科学、技术、政治、经济、法律、艺术、宗教中占主导地位的理性主义精神发展的结果，是现代西方文明的本质体现。换言之，依靠勤勉刻苦、自制禁欲，利用健全的簿记方法和精心计算，把资本投入生产和流通过程，从而合法地获取预期利润，所有这一切构成了一个经济合理性的观念，韦伯称之为“经济伦理”。这种合理性观念还传播应用到社会的其他领域，譬如法律中的形式主义、社会管理中的官僚制化等，成为一种带有普遍性的社会精神气质或社会心态，这就是韦伯所说的“资本主义精神”。它作为近代欧洲所独具的价值体系，驱动着人们按照理性化原则进行社会行动，最终导致资本主义的产生。

三

韦伯的宗教社会学研究是对当代几种世界宗教所代表的世界文化的比较研究，它与涂尔干对原始宗教的社会学研究并列，古今比肩，相映成

辉，一起为宗教社会学的确立奠定了理论基础。宗教社会学是社会学的一个分支学科，它与哲学、神学等理论学科（所谓形而上谓之道）不同。譬如神学是一种规范科学（normative science），它是根据信仰来判断一种宗教历史成果的有效性，使用的是一种严格的神学范畴，即来源于独特的神的启示（譬如基督神学）。而宗教社会学则属于一门经验的社会科学（形而下谓之器）；它不涉及宗教的本质问题以及不在各种宗教信仰之间做出孰优孰劣、正确与谬误之类的价值判断，只研究某种宗教行动（信仰）的条件和后果。换言之，某一特定宗教信仰是在何种情况下发生的以及它对教徒的社会行动产生什么影响，才是宗教社会学的研究对象［即使在最后的研究结果中做出评判，也端视它对社会整合、经济成长的作用（function）如何做出评价，故功能分析是社会学、人类学中长盛不衰的方法］。在这个意义上，它与其他各门社会科学一样具有“价值中立性”（value neutrality），即只研究作为一种社会事实的宗教信仰，而暂不对这种宗教信仰进行主观的伦理评价，正如在司法领域未经法律审判之前的“无罪推定”概念一样。这也是在宗教信仰领域引入宗教社会学一类学科受到颇多非议、质疑的一个主要原因。究其原委，不外乎对社会科学“价值中立性”的误读；进而言之，对现代社会给传统神学带来的巨大冲击认识不足、因应乏力。譬如，被自由主义奉为社会科学方法论圭臬的事实/价值二分原则，遭到保守主义神学（如福音派）的批判就是一个典型例证。列奥·斯特劳斯（Leo Strauss）从启示的绝对性出发指责这一二分法是导致现代社会相对主义盛行、虚无主义泛滥的根源，并试图以前现代的、集真善美于一身的文化总体性（totality）来阻挡现代科学的分蘖，而完全无视自黑格尔式的包罗万象的自然哲学解体以来，近代实验科学从哲学中纷纷独立、经验科学的分化这一历史进程的合理性。

其实，再没有一个社会科学概念比“价值中立性”饱受更多误解的了。“价值中立性”出自韦伯的社会科学方法论，与之相关的是“价值关联性”（value relevance）概念，这两个概念是韦伯“理解的社会学”内在逻辑和张力的表现。他试图把自然科学强调的因果说明和德国的精神科学（狄尔泰、李凯尔特等）所主张的理解意义同时纳入社会学，亦即从理解个人行动背后的主观意义入手达到对整体社会的因果说明，这就是他的“理解社会学被称为“方法论的个人主义”之原因。韦伯用“价值关联性”拒斥19世纪后期欧洲社会学中主张社会科学只关注事实而不涉及价值的实

证主义思潮，但保留了科学必须对现象做出因果性探究的理性原则；同时又用“价值中立性”反对德国经济学中的历史学派把经济学视为伦理科学、抹杀社会科学客观性的主观主义的偏颇，却保留了价值判断是认识社会现象背后之意义的手段这一解释学原则。由此可见，这两个概念的核心思想是反对社会科学单纯地沦为一种社会认识的方便工具，强调认识主体对社会客体应负有的伦理责任。

人们知道，要想真正认识一种宗教信仰（行动），只有透过理解信徒主观经验、理念以及个体所关注的目标，即行动者的主观意义才能奏效；所谓理解，就是对构成社会现象的行动之意义做出“价值判断”（value judgment）。故，价值判断在这里已参与了宗教事实这一社会现象的构成。在这个意义上，宗教社会学与其他各门社会科学一样又都是与价值相关的，因而具有“价值关联性”。这是这些学科具有“价值判断”的理据。而“价值中立性”则强调科学的客观性和事实描述（fact description）性质，属于实然（is）呈现或陈述。它的作用仅限于警示社会科学工作者做研究时要恪守工作伦理，讲究职业操守，敬业自律，不能因为社会现象有价值介入就放纵主观偏好，应保持一种“学术上的禁欲态度”（academically asceticism），这属于一种规范性（调适）原则（regulatory principle）。价值判断则是主体对客体的主观伦理评价，属于应然（ought）断言；它参与社会现象的构成，正如时间—空间范畴参与自然现象的构成一样，故，“价值关联性”是一种构成性原则（constitutive principle）。由此可见，作为一名新康德主义者，韦伯在这里把事实区分为现象与物自体，并试图用上述两个概念解决科学与道德之间的关系问题。与本文论旨相关更重要的一层意思是，在韦伯的脉络中，价值中立性是与责任伦理相连的，而价值关联性则与信念伦理相通。进一步更深层的意思是，他的题为“世界宗教的经济伦理”的全部宗教社会学（也是一种世界文化的历史比较研究）的主题恰恰在于论证基督新教何以是禁欲主义的伦理宗教，及其与现代资本主义起源的关系。韦伯认为，与西方基督教不同，东方宗教例如儒教，则缺少一个人格化、超越性和伦理性的神祇。故，在中国社会的制度层面，现世与彼世（超越界）之间的必要张力迄今尚付阙如。用这种形式的价值中立与其实质的责任伦理关系来刻画基督新教，对韦伯来说，确乎是一个明显的、无心插柳柳成荫式的吊诡。可以概括地把它表述如下：西方宗教的禁欲精神对于现世的排斥，表达的却是基督徒对支配现世的渴望和强烈激

情，因为从基督新教徒“入世而不属世”的意图来说，入世的劳作只不过是追求一个超越目标（灵魂得救）之努力的展现。在这个意义上可以说，他是一个“出世而又入世的禁欲者”。他所期望的，只是成为荣耀上帝的工具，并把这视为自己的尊严与价值之源泉。既然这是他所向往的，那么就必然体现在行动上——他就成为理性地转化这个世界和支配这个世界的有用工具。

那么，社会学应该怎样指导一个现代人在世界中的行动呢？

在韦伯看来，现代社会是一个理性化的、“除魅”的世界，已不复有宗教先知立足的余地。面对多元价值之间的竞争、冲突，一个现代人，应该秉承“责任伦理”的心态，仔细地考量各种因素的作用并权衡利弊得失，充分考虑到自己的选择带来的可能后果，在心怀道德和追求效率之间寻求葆有张力的平衡，面对当下的情景去果敢地应承挑战。韦伯的“责任伦理”概念是把康德的道德形而上学及其对实践伦理的批判，转到社会学的经验层面，把研究道德形式的无矛盾性转变为研究道德内容的首尾一贯性。换言之，韦伯极为重视在行动实践中事实认识与价值判断之间的内在一贯性（inner consistency）：一方面，实践主体基于“自由的人格”能够贯彻其意志之选择；但另一方面则必须基于“存在是什么”（What is）的事实认识审慎地谋划实现目的的手段以及可能后果；职是之故，责任感愈重，对目的—手段合理性关系的认识就愈充分、愈彻底，就愈益要求在伦理信念与社会行动中表现出严格的首尾一贯性。这就是说，“信念伦理”与“责任伦理”或“价值合理性”与“工具合理性”之间并非绝对互相排斥，反而在特别组合下足以成就韦伯心目中的“具有真正自由人格的人”（参见施鲁赫特：《理性化与官僚化》）。当这个人面对成功的结果时，他没有丝毫的暗自庆幸和得意，也从不窃喜于一得之功；而当失败的结局来临时，这个人仍然能够神情淡定从容地说：即使如此，我也义无反顾。这才是一个“具有真正自由人格的人”，一个现代的人。

从上述意义上看，对韦伯来说，社会学不仅仅是关于社会存在的知识或者认识体系，不只是为了给目的—手段合理性的行动提供了工具；仅限于此，社会学知识就仅仅是一种实践的方便手段或有用工具。更重要的是如何把目的—手段合理性行动变成具有伦理意义，亦即使目的—手段合理性的事实认识对实践的价值判断发生影响，成为实践主体形成独立人格的依据；从而通过目的—手段合理性认识，使行动与道德责任相连，个体自觉地过着既是合理性的又是符合道德的诚实生活，以便应承日常生活的当

下要求。这就是“目的合理性行动”与“责任伦理”所要解决的问题，也是韦伯心目中的社会学之真正使命。正是在这个意义上，韦伯把康德的道德形而上学预设放到了社会行动的经验事实层面来加以诠释，或许，这就是“理解的社会学”对“仰望星空，心怀道德”的解读。

四

最后，对本书的制作过程做些说明。

2007年在社会科学文献出版社的一次研究选题的会上，社长谢寿光先生邀请我和覃方明先生翻译本书，当时商定由我们两人从英文翻译全书，然后请北京大学社会学系秦明瑞教授从德文复校，以便在国内第一个译本（1987年版）基础上有所提高。覃方明先生在身体不适并有发病前兆的情况下，还是奋力把《新教伦理》正文坚持译完，并参与了后边繁琐的审稿工作，这是非常令人感动的，唯盼他早日康复尽快回到工作岗位。接续覃方明先生繁重的后续工作就由赵立玮承担起来，赵立玮不但完成了几近全书一半篇幅的全部注释的翻译，而且又译了几篇长篇的附录文章，还从英文复校了几乎全书，为本书的出版付出了艰辛的劳动。秦明瑞教授在繁忙的工作之余抓紧时间及时地从德文审校了正文和注释，为本书译文的品质提供了保障。在翻译过程中如何协调统一专业术语和概念的译名是个非常棘手的事，为此大家多次开会讨论，各抒己见，集思广益，最后在大家分工合作下存在的问题还是得到了很好的解决。这里，在本书正式付梓发排之时，我向上述几位合作者表达真挚的感谢，没有几位的鼎力协助和分工合作，本书可能达不到现在这样的水准。各篇章的具体分工如次。

苏国勋　英文新译本序言
　　　　英文新译本导论
　　　　关键词汇表
覃方明　《新教伦理》正文
赵立玮　《新教伦理》注释
　　　　附录一　“宗教社会学论文集·绪论”
　　　　附录二　“新教教派与资本主义精神”
秦明瑞　德文复校《新教伦理》正文和注释

除了上述几位同仁之外，还要感谢社会科学文献出版社谢寿光先生，他以敏锐的学术眼光和深刻的洞见选择并支持这个项目，包括为每次的学术讨论提供会议场所和所需费用，正如他对社会学事业的一贯支持在本学界有目共睹一样，没有他的鼎力相助这本译著是难以在这么短的时间内问世的。最后，更要感谢的是本书的责任编辑童根兴先生，在几个学人之间联络串通，问题无论巨细，事必躬亲，烦琐辛苦自不待言；更难能可贵的是书稿论述范围之广涉宗教改革已降全部基督教历史上的各个教派，名称繁琐、事件杂芜，几乎每个译句都要复核原文，这个责任编辑不亚于校阅者。幸亏有小童这一代年轻有为而又有心的编辑，无论学识抑或外文都要够水准，否则决难胜任。此言绝非溢美或过誉，有他当初在译稿上指出过的几个句子中存在的问题为证，令人刮目相看。

书稿最后由我审校之后送交出版社。尽管这部译稿前后已有四人阅读过，但由于我们中外文学识的匮乏，仍不敢说没有问题，只能说就我们现有的水平已尽力了。至于存在的不足，尚祈读者方家不吝指正，以待改进。

苏国勋　增补于2010年5月18日

草就于2007年12月31日



英文新译本序言

斯蒂芬·卡尔伯格

马克斯·韦伯享誉盛名的《新教伦理与资本主义精神》[①]（以下简称《新教伦理》）一书的目前唯一英文译本，问世迄今已逾七十年之久了。理想情况下，经典著作在每一代人中都应该重译。因为译文的老化，其内容对于年轻读者就会变得不易被理解。20世纪语言变化尤为迅速，许多术语和表达很快变得内容空泛，徒有其名。况且，20世纪30年代的《新教伦理》译本主要针对沉浸于文科经典的学者和大学生们，而今天的读者更多是一些普通的和甚少了解过往名著的人。这个新译本早该就有的。

呈现在这里的英文新译本有两个目标。第一，要使韦伯的文本对那些现在学习它的读者——学者、大学生、大学讲师，尤其一般读者——更容易接受。第二，试图提供一个忠实于原著的译文以保留韦伯研究的完整性：必须将其思想丰富的实质内容表达出来，必须准确地把握其精致入微、错综复杂的推理。确实，我想贡献给大家的是一部意义可靠、意向明确的译本，尤其是韦伯论证的因果链条之纹理清晰方面，对于研读其著作的学者来说是不可或缺的。总之，我把可读性和精确性放在首位。就许多文本来说，实现这两个目标可能对译者不是什么大的挑战。但遗憾的是，在这方面《新教伦理》却偏离了规范并远离了“方便使用者”的理念。

《新教伦理》这部著作于1904～1905年分两部分发表在一部社会科学

---

① 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，塔尔科特·帕森斯译，纽约：Scribner's，1930。这个译本此后二十多年来以各种不同形式被再版。

杂志[1]上。韦伯知道他的读者多以学者为主，他们谙熟西方历史的全貌——我们今天可能很难想象他的读者会有相当能力探寻自古希腊以来西方文明所展现的兴衰过程。当时读者中的所有人都受过以哲学、文学和多种语言为重点的精英学校（Gymnasien）的教育，所有人都已得益于为期九年的分为三个系列的有关全部西方历史的讲授。韦伯清醒地意识到，他简略涉及的内容，无论是古希腊的神话学、中世纪的隐修制度，抑或英格兰的内战，都可以毫无困难地被理解[2]。此外，为了与德国当时学术著作的编排格式体例保持协调一致，他知道有些“行文的问题”需要引起注意。遗憾的是，韦伯时代的德国出版商并不雇用文字编辑人员。[3]

韦伯的研究不仅有时会使用缩写的形式并在提及一些名不见经传的人物和地点上出现讹误，而且经常会使读者面对一页半长的句子和两三页长的段落。韦伯尽力把他的论题放置在其全部复杂性之中进行论述，故而，他的每个句子经常包含多个复句。即使他以一种具有细微差别的方式做出论述并取得成功时，他也总是让人注意其中的不足并强调他的说法是特殊环境下的偶然事件。

任何一个译者试图以韦伯自己的方式准确把握其文本的做法，都是与上述第一个目标——可读性和易理解性——相悖的。要达到这个目标，德文—英文翻译过程中的一些经常采用的惯例就必须得到遵守：即要极大地简缩句子和段落。加之，为了更清楚地标示出主要的和次要的强调，我间或在长句子中添置一些插入成分，这也表明无法做到简缩。

然而，这就立即显示出我的可读性和易理解性的目标仅仅靠这些措施是不能达到的。因此，几个预备性的辅助手段就必不可少。

- 人物、地点、群体和文献在正文中用方括号中的短语进行了标示。

---

① 正如我在导言中指出的，韦伯于1920年曾对此文本进行过修订。这个译本正如早先帕森斯的译本一样，是基于1920年的版本。这是韦伯授权以书的形式出版的唯一版本。参见 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*（《宗教社会学论文集》）卷一，第17～206页（Tübingen：Mohr，1920）。我曾从头至尾核对过由温克尔曼（Johannes Winckelmann）编辑的该书1979年版最新德文平装本（Gütersloh：Gütersloher Verlagshaus）。

② 大约百分之一的青年人进入这些精英学校。只有这类学校的毕业生才被准许升入大学。弗里茨·林格（Fritz Ringer）把这个封闭的高级教育圈子称为“德国名流”。参见《德国名流的衰落》（*The Decline of the German Mandarins*，Cambridge，MA：Harvard University Press，1969）。

③ 韦伯时代的德国，因为教授享有极高的社会声望，由出版商编辑教授的手稿无论如何是不可能的事，而在今天这种情况则司空见惯。

• 新加了一些进一步说明某些人物、地点、群体和文献的尾注，这些尾注都以［斯蒂芬·卡尔伯格注］标明。

• 新加了一些阐明韦伯论述的重要尾注，这些尾注都以［斯蒂芬·卡尔伯格注］标明。

• 有时韦伯的一些简短表述需要阐释，这些补充性的短语偶尔被放在正文的方括号里[①]。

• 方括号里外文段落的译文是后加的。**所有正文和尾注中方括号内的文字都是我加的。**

• 韦伯论证中的一些关键术语和若干历史术语在词语汇编中得到界定。

• 出于文章脉络的要求，除个别例外，所有关键术语的翻译全书都进行了统一。这样，韦伯提出的社会科学术语精确化的有力号召得到了尊重，而且其论证的主要思路也更容易被接受。

• 部分（但也不在少数）文献条目经过了调整和补充。

韦伯以两种重要的方式**确实**有助于他的读者进行阅读。第一，通过使用斜体字。尽管在他所从事的职业水准上以今天的英文出版物来说斜体字是不被允许的，但他经常使用斜体字的做法却被保留下来。通过这一强调的形式，他把读者的关注重心引导到他所论证的核心概念、命题和不同特征上。第二，通过经常使用双引号来标示意义的细微差别（例如“民族性格”）。这一做法同样被保留下来，因为这表示他并不情愿无保留地接受许多通常使用的概念，他已经意识到这些概念存在的问题以及容易引起争议的性质。

最后，这个译本所选用的正文和注释是经韦伯于 1920 年增补的，当时他为准备出版三卷本的《宗教社会学论文集》[②]而对《新教伦理》有所修订。所有此类正文和注释的后面都标注有［1920］[③]。这些增补的内容主要包括：（a）对发表于 1907 ~ 1910 年各种杂志和报纸上批评《新教伦理》

---

① 特别是每当韦伯使用类似“对我们此处的**旨趣**而言”和“就我们的论题而言”的语句而又没明确他的参照点时，我都增加了说明性的词语。

② 韦伯在 1920 年修订时修改和增加的单个句子和字词未加标明。但是，韦伯增加的主要内容呈现为完整段落的形式。韦伯删除和修改 1904 ~ 1905 年版的段落和字词是极少的。

③ 最近的《新教伦理与资本主义精神》德文版本区分为 1904 ~ 1905 年版和 1920 年版。参见 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus*, edited by Klaus Lichtblau and Johannes Weiβ（Bodenheim: Athenäum-Hain-Hanstein, 1993）。

文章的回应[①]；（b）对同行桑巴特和布伦塔诺著作的回应；（c）对他论证的独立阐发[②]；（d）对禁欲新教与伊斯兰教、印度教、佛教和儒教的比较；（e）论述西方宗教发展史是一个包罗万象的过程，这个过程祛除了巫魅（*Entzauberung*），因而是一种对寻求救赎有所助益且切实可行的机制；（f）扩大了文献资料的范围。

这个版本还包括韦伯为其《宗教社会学论文集》所写导言的新译文（1920）。韦伯于访问美国之后不久写作的论美国新教教派和教会的论文（1906），经汉斯·H. 格斯和 C. 赖特·米尔斯译成英文，也转载于本书中。为保持术语的协调一致，我只对他们的译文做了轻微的改动。

* * *

贯穿这个新译本全部工作的始终，我有幸成为来自朋友、同事和各类专家完全出人意料的慷慨大方支援的受益者，它远远超出了一个译者可能的合理预期，以至于支撑我译完了几百个长篇尾注。

我非常高兴地对罗克斯伯里出版公司的 Susan Converse Winslow 和 Jim Ballinger 极其重要的帮助致以谢意。罗克斯伯里的全体工作人员以超常的令人感动的方式为本书的出版动员起来。我要特别感谢罗克斯伯里的主席 Claude Teweles，是他具备洞察这个新译本重要意义的眼力，自始至终耐心地关注着这个项目。

在我的翻译过程中还有许多人在各种问题上提供了专业帮助，他们是：Juliane Brandt，Josef Chytry，Jeff Coulter，Lewis A. Coser，Gail Hartman，John Heecht，Adam Kissel，Donald Levine，Charles Lindholm，Sandro Segre，Guenther Roth，David N. Smith，Paul Windolf 和 Kurt H. Wolff。他们大有裨益的帮助是我灵感的源泉。

Robert J. Antonio，Ira J. Cohen，Lyn Macgregor 和 Michael Moody 阅读了正文的全部前期草稿并给出了评论，这使我变动了我的工作方向。我的跨

① 大部分批评和韦伯的回答现已被收集在两卷不同的文集中。参见《马克斯·韦伯——新教伦理与资本主义“精神”》（Peter Baehr and Gordon C. Wells, eds. and trans., *Max Weber— The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism and Other Writings*, New York: Penguin, 2002）和《关于新教伦理的争论：韦伯对其批评者的回应，1907～1910》（David Chalcraft and Austin Harrington, eds., *'The Protestant Ethic Debate': Max Weber's Replies to his Critics, 1907～1910*, Liverpool: Liverpool University Press, 2001）。

② 这些内容是相当稀罕的（譬如禁欲主义与神秘主义之间的对比）。

文化助教 Jessica Horst 不知疲倦地跑遍了波士顿地区的图书馆并在因特网上搜寻到了几十种参考材料。斯图加特的一位神学家，Ulrich Nanko，在德国最好的百科全书中查证了数不清的默默无闻人物和许多晦涩艰深的文献。John Drysdale 的母语是英语，他仔细地对全部译文进行了评定，他的建议总是那么有益，几乎悉数被采纳；最后，我承认我欠下了 Michael Kaern 最大的一笔人情债，他的母语是德语，他对译文进行了逐行逐句的审核。他不知疲倦地回答了我的许多问题，不论大小，每天都以耐心、洞见和高度慷慨的精神向我提出建议。当我们就技术词汇的不同英文翻译的长处进行争论时，他就是这么做的，依据的是对 100 年前德国学者所处那个世界的熟知。

我更要感谢所有人。他们提高了这个译本的质量，否则，它远不是现在这个样子。

目　录

新教伦理与资本主义精神

上篇　问题

下篇　禁欲主义新教的职业伦理

宗教社会学论文集·绪论*

身为现代欧洲文明之子，在研究普遍历史[1]问题时，都会必然地和正当地铭记如下特殊问题：各种情境因素究竟以什么样的方式结合起来产生了那些在西方，而且仅仅在西方出现的，并在历史发展进程中（至少我们倾向于认为）具有**普遍的**意义和有效性的文化现象？

唯有在西方，**科学**才发展到我们今天认为是“有效的”阶段。在西方以外的其他地区，尤其是印度、中国、巴比伦和埃及，一直存在着经验知识、对世界和生命问题的反思、最深奥的哲学和神学智慧——不过，系统神学的充分发展仅仅出现在受希腊文化影响的基督教中（虽然说在伊斯兰教和印度的某些教派中，已经出现了这种神学的起源）——以及极为精致的知识和观察。然而，巴比伦的天文学和其他地方的天文学一样都缺乏数

* 这是韦伯为其整个《宗教社会学论文集》撰写的一篇十分重要的总导论（Vorbemerkung）。塔尔科特·帕森斯（Talcott Parsons，1930/1958）曾以“作者导言”（Author's Introduction）之名译之，置于其英译的《新教伦理与资本主义精神》文本之前；卡尔伯格与彼得·贝尔和戈登·C. 韦尔斯（Peter Baehr and Gordon C. Wells，2002）都以“绪论”（Prefatory Remarks）之名译之，并且都附在他们英译的《新教伦理与资本主义精神》文本之后；E. 马修斯（E. Matthews）的英译省略了最后数段内容，并赋予它“工业资本主义在欧洲的起源”（The Origins of Industrial Capitalism in Europe）之名［载于 W. G. 朗西曼（W. G. Runciman）编辑的 *Max Weber*：*Selections in Translation*（Cambridge University Press，1978）］。鉴于这个中译本主要依据的是卡尔伯格的英译本，所以对韦伯的这篇“绪论”的中译依然以他的英译为底本，同时参照了帕森斯、贝尔和韦尔斯以及马修斯等人的英译本；因为诸英译本在诸多细节及句式表达上存在很多差异，尤其是卡尔伯格的英译在许多地方与其他英译本差异颇大（其中一些以“中译注”的方式标出），所以为了更切近韦伯的原意，很多地方的中译是译者综合诸英译本译出的。另外，诸英译本对这篇“绪论”的段落划分也各有不同，其中又以卡尔伯格的分段最细，中译仍采用卡尔伯格的分段。［ ］内的内容为卡尔伯格所加。——中译注

学基础，而只有后来的希腊人提供了这种基础（这使得天文学的发展，尤其是巴比伦的天文学的发展格外令人惊叹）。印度的几何学缺乏理性的“证明”这种观念，而后者是希腊精神的另外一个产物；希腊人还首先创造出力学和物理学。另外，虽然印度的自然科学在观察领域得到了很好的发展，但它们缺乏理性的实验，而这种实验实质上是文艺复兴时期的产物（虽然我们可以在古代世界里发现它的某些萌芽）；因此，在印度的自然科学发展过程中也见不到现代意义上的实验室。基于这个原因，印度的医学虽然在经验技术方面得到了高度发展，但却从未获得某种生物学的，尤其是生物化学的基础。在西方以外的所有地区，理性的化学都付诸阙如。

虽然中国的史学非常发达，但是缺乏修昔底德［大约公元前 460 ~ 公元前 400 年］[2] 式的实用研究方法。在古代印度，确实有马基雅维里［1489 ~ 1527］的先驱者，但所有的亚洲政治思想都缺乏一种堪与亚里士多德［公元前 382 ~ 公元前 322 年］的政治学相媲美的系统研究，而且缺少一般的理性[3] 概念。理性的法学是建立在罗马法中的那种严格的司法模式和思维方式之基础上的，西方的法律即受惠于此，但它在西方之外却是缺失的；虽然可以在印度（弥曼差学派［School of Mimamsa］[4]），尤其是在近东那些内容广博的法律编纂中发现其所有的发端，虽然在印度及其他所有地区都存在大量的法律文书。另外，像教会法（canon law）这样的法律形式也仅见于西方。

在艺术方面也可得出类似的结论。迄今为止，其他民族在音乐鉴赏力方面显然比我们更加发达，或者至少不逊于我们。各种类型的复调音乐曾遍布于世界，由多种乐器伴奏和多声部伴唱所构成的合奏也曾经存在于西方以外的其他地区。我们所有的那些合理的音程在其他民族中也广为人知并被精心计算过。不过，下述音乐方面的诸多创新则为西方所独有：理性的和声乐（包括对位法与和声）；基于三和弦和大三度的全音构成[5]；自文艺复兴以来我们在和声的意义上以及以理性的形式（而非借助空间距离）对半音和等音的解释；以弦乐四重奏为其核心的管弦乐团以及管乐合奏组织；低音伴奏；我们的记谱系统（这种记谱法使得现代音乐作品的创作、演奏以及保存成为可能）；我们的奏鸣曲、交响乐和歌剧（虽然说标题音乐、音诗①以及全音和半音的变奏曾经以各种音乐表达方式广泛存在）；

① 此处卡尔伯格译为 onomatopoeia（声喻法），帕森斯译为 tone poetry，贝尔和韦尔斯译为 tone painting，马修斯译为 tone-poems，故中译以“音诗”译之。——中译注

最后，作为上述音乐的演奏工具，我们拥有风琴、钢琴和小提琴等基本乐器。

[建筑方面的情形同样如此。] 在西方以外的古代世界和亚洲都可见到作为一种装饰手段的尖拱（pointed arches）；据推测，在东方，尖拱和十字形拱顶（cross-arched vaults）的并置也并非不为人所知。然而，对哥特式拱顶的理性运用，即将它作为一种分散推力的手段、作为一种用拱连接起各种结构性空间的手段，尤其是作为宏伟的建筑物的一种建构原则以及作为中世纪创造出来的将雕塑和绘画融为一体的那种（建筑）**风格**的基础，所有这些在西方以外的地区是见不到的。通过引入圆顶来解决重力问题的做法在西方以外的地区也都付诸阙如，虽然说这种解决方法的技术基础来自东方；发端于文艺复兴时期的对于整个艺术世界的"古典式"理性化[6]的每一种类型——在绘画领域是通过对线条和空间透视法的理性运用来实现的——在西方以外的地区也是缺失的。

中国有印刷术。但是，**单单**为印刷设计，而且只有通过印刷才能实现的那种印刷品——主要是"报纸"和"期刊"——却仅仅产生于西方。

所有可能的高等教育机构类型，包括那些表面上与我们的大学，或者至少与我们的学院（academies）相类似者，在西方以外的地区（中国和伊斯兰世界）都曾经存在过。然而，那种拥有训练有素的专业人员（*Fachmenschentum*）的理性的、系统的科学学科组织，却仅仅存在于西方。从这些学科是否达到它们在当今西方已经实现了的文化上的支配意义这个有利的视角来看，上述论断就变得特别明显了。

尤其是，现代国家和现代经济的基石——专业化的**文职官员**——仅仅产生于西方。西方以外的其他地区只出现过这种阶层的先驱者；但它无论如何没有像在今天的西方所发生的情形那样成为社会秩序的基本构成部分。当然，即便是那些履行专门职责的"文职官员"，也曾经出现在各种社会之中，甚至在古代就有过。然而，唯有在西方，我们的全部生存——我们的存在所关涉的那些基本的政治、技术以及经济条件——才绝对地、无可避免地与某种受过特定训练的文职官员**组织**的外壳（*Gehäuse*）密切关联在一起。没有任何国家、任何时代以现代西方那种方式来体认国家文职官员，也就是说，那些在技术、商业，特别是法律知识方面训练有素的人成为社会生活中那些最重要的日常职能的社会担纲者。

[而国家的情形又如何呢?] 在历史上，基于**身份**的政治、社会群体之

组织一直广泛存在着。不过，西方意义上的等级国家（*Ständestaat*）——王与王国（*rex et regnum*）——只出现在西方[7]。另外，由定期选举出来的“代表”组成的议会，以及由民众领袖（demagogues）和政党领袖担任、向议会负责的“部长们”组成的政府，也仅仅存在于西方。当然，在攫取政治权力和对政策施加影响这种意义上的“政党”组织，遍布于全世界；尽管如此，上述论断依然有效。事实上，下述意义上的“国家”，即作为一种按照理性地制定的“宪法”和理性地制定的各种法律运行、由那些拥有**专业化的**竞技场并以规则和“法律”为取向的文职官员来管理的政治机构（*Anstalt*），所具有的这些显著特征仅仅存在于西方，即使这些方向的初始发展可能是在西方以外的其他地方成型的。

同样的情形也可见于最能决定我们现代生活之命运的力量：**资本主义**。

就其本身而言，“获取的驱动力”（*Erwerbstrieb*）和“逐利”、追逐金钱以及尽可能多地获取金钱一样，与资本主义毫无干系。迄今为止，我们总是能够在侍者、医生、车夫、艺人、妓女、贪官、士兵、盗贼、十字军战士、赌徒以及乞丐身上发现这种欲求。可以说，这种逐利存在于“各色人等”[沃尔特·贝赞特爵士的说法][8]之中，存在于所有时代和地球上所有国家之中；可以看到，不论是过去还是现在，凡存在逐利之客观可能性的地方，就有某种方式的逐利现象。

必须将这种借助“逐利”来对资本主义予以概念化的幼稚方式降格到文化史方法论的最初级阶段，而且必须彻底地放弃。不能将毫无节制的获利贪欲等同于资本主义，更不能等同于其“精神”。相反，可以将资本主义视为对这种非理性的动机的**控制**，或者至少等同于对这种欲求的理性缓解。尽管如此，资本主义的特色就是通过追求**利润**体现出来的，而且实际上是在资本主义企业中以一种理性的、持续的方式来追求利润，**反复不断地**追求利润，因此它追求的是**获利性**（profitability）。它别无选择。当整个经济体是按照开放市场的规则组织起来的时候，任何一个未能使其经营活动以获取实现利润的机会为取向的企业都注定会破产。

* * *

我们不妨以一种较之通常的说法更为精确的方式来**界定这些术语**。我们认为，一种“资本主义的”经济行动首先涉及一种以利用**交换**机会为基础的对利润的预期；也就是说，它依赖于利用（形式上）**和平的**获利机会

来获取利润。至于在形式上和实际上通过武力来获利的行为，所遵循的是它自己的特殊规则，因此最好把它放到另外一个不同的范畴里——有人可能会建议这么做。[9]① 凡存在理性地追求资本主义的利润的地方，相应的行动必定是以对资本的**计算**为其取向的。这意味着什么？

这样的行动是以系统地利用货物或者劳务②作为营利的手段，以期在一个商业周期结束时，单个企业借助**资产负债表**对其最终产出计算出的货币资产价值（或者，在持续运转的企业里，是借助负债表对其财产的货币价值定期进行的估算）能**超过**其“资本”，亦即，资产的货币价值，或者是负债表上所估算的用于通过交换而获利的生产资料的价值。③ 这意味着在持久存在的企业中，负债表上的价值应当**不断地**超过资本的价值。下述两种情形无关宏旨：一是将一批货物委托给某一行商，委托者通过物物交换而得到回报，因此最后是以货物来结算；二是大型的制造业企业以其资产（诸如厂房、机器、现金储备、原料以及半成品或成品）来抵消其债务(liabilities)④。这里的关键点是以货币形式来进行资本⑤核算，不论这种计算是基于现代的簿记方式还是其他原始的和粗浅的方法。在企业运转的开端和结束时都有特定的负债表核算：在企业运行之初，有一种初始负债表；每一次个别的交易，都有一种核算来确定其可能的收益；为了评估企业是否运行良好而进行的核查，需要重新进行核算；最后有一种结算负债表，以确定所获利润的多少。

例如，克门达（*commenda*）交易的初始负债表就涉及一种对由交易双方商定的关于相关货物（假定它们还没有被给出某种货币价值）应当值多少钱的标定；而最终负债表则形成了估算，交易完成后的收益和损失（在交易双方之间）的分配所依据的就是这种估算。克门达诸交易方的每一次单个活动（就它们是理性的而言）都是以核算为基础的。然而，现实中精

---

① 卡尔伯格的这后一句话似乎与韦伯的原意正相反，因为韦伯在这里的注释（注9）中所批评的布伦塔诺、齐美尔、桑巴特等人，恰恰不是这么做的；帕森斯和贝尔及韦尔斯等人在此处采用的句式皆与卡尔伯格不同。——中译注

② 卡尔伯格此处译为 skills or personal capacities，其他几个英译本所表达的意思基本上都是指物品和劳务。——中译注

③ 卡尔伯格对这句话的意译成分很大，且与其他英译本有相当的差异；故中译主要以贝尔和韦尔斯的英译为主并参照其他英译本译出。——中译注

④ 卡尔伯格此处用的是 production costs，似乎不太准确；中译据其他英译本译出。——中译注

⑤ 卡尔伯格用的是 earnings，其他英译本皆为 capital。——中译注

确的核算和估价是不存在的，因为在某些情况下，交易纯然是参照估计数，甚至是基于传统和惯例来进行的。的确，即使到今天，凡是对比较精确的核算没有要求的地方，这样的估计也出现在各种形式的资本主义企业中。不过，这些要点仅仅影响到资本主义的获利活动的合理性程度。

就资本主义这个概念的形成而言，关键点无非是：这种经济行动受到如下实际取向的决定性影响，即在所估算的货币支出与所估算的货币收入之间进行的比较，不管这种比较在形式上是多么原始。在这种意义上，现在我们发现，就我们在经济方面的文献所能延及的遥远过去而论，“资本主义”和“资本主义的”企业（有时仅仅具有有限的资本核算的理性化程度）在所有的世界文明地区（*Kulturlander*）都已存在。换言之，“资本主义”和“资本主义的”企业一直存在于中国、印度、巴比伦、埃及、古代地中海地区、中世纪欧洲，就像它们存在于现代西方一样。这些文明中不仅仅存在一些完全孤立的企业，而且有完全以不断更新的个别资本主义企业为基础的经济以及持久经营的“事业”。当然，贸易长期以来并不具有我们今天这样持久经营的特征；相反，它实质上呈现为一系列的个别事业。渐渐地，某种（基于不同的“分支机构”之发展的）内在凝聚力开始使得（尤其是）大批发商的经济行为类型化。无论如何，资本主义企业一直是一种持久的、相当普遍的和古老的组织。资本主义企业家——不论是临时性的还是持久经营的——也是古已有之、长期存在和遍及世界的。

* * *

然而，西方赋予资本主义的那种重要性程度在其他地方是不存在的，西方并发展出实现这种重要性的、在其他地方不存在的资本主义的类型、形式及趋势。在世界范围内一直存在各种商人：批发商和零售商，地方商人和国际商人；各种类型的商业贷款也曾遍及世界，还有具备各种功能的银行（尽管其中的大部分功能在实质上都与16世纪的西方银行相类似）。海外贸易贷款（sea loans）[10]、克门达制、康曼达类型的企业（*kommandit*）[11]等一直广泛存在，甚至在持续地经营。但凡存在公共机构之货币财政的地方[12]，就会出现放贷者：巴比伦、古希腊、印度、中国以及古罗马就存在这种情形。这些放贷者特别给所有的战争、海上劫掠以及所有类型的契约和建造业提供资金；在国家的海外政策制定中，他们作为殖民地企业家而发挥作

用，他们成为役使奴隶或者（直接或间接）使用强迫性劳力的种植园主；他们拥有租赁的土地、官职，特别是税收；① 他们为政党领袖的竞选以及参加内战的雇佣军提供资金；最后，他们作为“投机者”而极力抓住各种赚钱的机会。

这种类型的企业家——资本主义的投机者——一直存在于世界各地。除了贸易、信贷和银行业务外，他们的赚钱活动大体上要么纯然是非理性的，要么是投机性的或者具有某种暴力的特性，诸如掠夺战利品，不论这些战利品是通过战争还是通过对隶属国人民不断的财政剥削的方式获得的。

即使在现代西方国家，公司创办人、大投机商、殖民地的以及和平时期的更为现代的金融家的资本主义，尤其是那些与战争相关涉的资本主义，也常常具有这些（非理性的和投机性的）特征；和过去一样，今天的大规模国际贸易的某些方面（仅仅是某些方面）也近似于投机资本主义。

不过，西方在**现代**还发展出一种完全不同的资本主义类型。这种资本主义在西方以外的其他所有地方都不曾见到，或者仅见其初始的阶段。这种资本主义是和投机资本主义一同出现的，但却是以对（形式上的）**自由劳动力**之理性的、资本主义[13]的组织为基础的。即使是对**不自由的**劳动力的组织，其合理性也只有在种植园里才达到某种程度，以及在非常有限的程度上存在于古代的作坊（*ergasteria*）[14]。而在农业中使用强制性劳动力的一般经营中，在现代早期的那些使用农奴劳动的封建劳役作坊以及基于庄园的家庭手工业（cottage industries）中，其所达到的合理性程度更低。可以确定的是，在西方以外的其他地区，雇佣自由劳动力的真正的“家庭工业”（domestic industries）也是寥寥可数的。对按日计酬的临时工的雇佣自然可见于世界各地，但（在西方以外）这种雇佣方式并没有导致制造业，甚至没有导致存在于西方中世纪的那种理性的手工业学徒组织的出现。除了极少数例外（例如，国家垄断），大部分都与现代西方的工业组织迥然相异。

然而，理性的工业组织以及它们的**市场**取向（而不是基于政治暴力和非理性的投机）的特征，并不构成西方资本主义仅有的显著标志。如果没

---

① 卡尔伯格将这句话译为：“他们拥有租赁的土地和使用尊称的权利”；这和其他英译本（对这句话的翻译基本相同）差异颇大。——中译注

有下述两种在先的发展，资本主义工业企业的现代的理性的组织是不可能产生的：①家户（household）与经营场所（*Betrieb*）的分离，这种分离绝对支配着我们今日的经济生活；以及与这种发展密切相关的②理性簿记（bookkeeping）的产生。

劳动或商业场所与居住地在空间上的分离也存在于其他地方（例如东方的集市［bazaar］和其他文化中的作坊［ergasteria］）。具有独立会计部门的资本主义联合体的创设也可见于东亚、中东以及西方古代世界；尽管如此，较之于现代商业企业的独立性，这些例子所代表的只不过是一个小小的开端而已。[15]这尤其是因为这种独立性的内在前提条件——理性的簿记以及公司资产和个人财产在法律上的分离——要么是完全付诸阙如，要么仅仅处于初级发展阶段。在西方以外的其他地区存在这样一种趋势，即营利企业倾向于成为统治者或者封建庄园的更大规模的**家计**（“庄宅”［*oikos*］）的组成部分。［卡尔·约翰·］罗德贝图斯［1805～1865］已经指出过，所有趋向于庄宅的发展都与西方资本主义活动所采取的路径迥然相异；的确，正如他认为的那样，它们之间尽管有许多表面上的相似性，但庄宅与西方式道路完全是背道而驰的。[16]

* * *

不过，西方资本主义所有的这些独特性所获得的今日的重要意义，归根结底来自它们与资本主义的**劳动**组织的关联性。即使是人们通常所谓的“商业化”（commercialization），亦即可转让的有价证券的发展以及通过证券市场交易的投机活动的理性化，也可以被视为是在资本主义的劳动组织之背景中发生的。因为如果没有资本主义的劳动组织，包括“商业化”的发展趋势在内的所有这些方面，就算有可能出现，也绝不可能具有同样的重要性；尤其是对于社会结构以及现代西方所关涉的所有那些独特的问题的影响而言，情形尤其如此。精确的计算是其他一切事情的基础，但这种计算只有在**自由**劳动的基础上才是可能的。[17]

而且，正如（或者说恰恰是因为）在现代西方之外，世人并不知道对劳动的理性组织，所以也就不会知晓理性的**社会主义**。当然，世界上一直都有城市经济、城市食物供给政策、君侯施行的重商主义和福利政策、定量配给制、经济管制、保护主义以及自由放任学说（如在中国）。同样，世界各地也可见到各种各样的共产主义及社会主义经济：基于家庭、宗教

及军事的共产主义，国家社会主义（存在于埃及），各种垄断卡特尔和消费者组织。[①] 然而，尽管在世界各地的不同时期里都存在过城市市场特权、行会、法团以及各种各样的关于城乡间在法律上的区分，但公民（citizen, *Burger*）概念在西方以外却是完全不存在的，而“资产者”（bourgeoisie）概念在西方以外也是完全见不到的；同样，作为一个**阶级**的“无产者”（proletariat）概念也就必然不存在，确切地说是因为作为一种**企业**形式的对**自由劳动力**的理性组织在西方以外是付诸阙如的。债权人与债务人这两个阶层之间，土地所有者与无地者、农奴或佃农之间，商人与消费者或土地所有者之间的阶级斗争一直长期存在于各种格局之中。但是，即使是存在于西方中世纪的外包商与其雇佣的工人之间［外包体系（putting - out system）］的斗争，在其他地方也仅见其萌芽形式。至于现代作为雇主的大工业企业家和挣工资的自由工人之间的对立，在西方以外的其他地方则是完全不存在的；因为这个原因，也就不可能存在现代社会主义所面对的那些问题。

* * *

因此，对我们而言，即使是从纯粹的经济观点看，普遍文化史的核心问题归根结底也不可能是资本主义活动本身——它在不同的文化中仅仅具有形式上的差异：投机资本主义，商业资本主义，或者是以战争、政治和行政管理所提供的获利机会为取向的资本主义——的发展。毋宁说，核心问题最终必定关涉**中产阶级的工业**资本主义及其理性的**自由劳动**组织的起源。或者，用文化史的术语说，核心问题最终必定关涉西方中产阶级及其独特性的起源。当然，这个问题与资本主义的劳动组织之起源问题密切关联在一起，但这两个问题并不完全是一回事：因为在社会等级意义上的“中产阶级”的存在先于这种独特的西方资本主义的发展，这种情形显然仅仅出现在西方。

现在看来，现代西方特有的那种资本主义显然一直受到各种**技术上的**

① 卡尔伯格对这句话的翻译和其他几个英译本颇为不同：“在世界各地也可见到各种各样的社会主义的和共产主义的经济。我们可以找到国家社会主义（存在于［古代］埃及）和卡特尔－垄断主义式的社会主义，也可发现各种类型的共产主义，它们植根于（1）异质性的消费者组织；（2）私人领域的亲密关系之价值和家庭；（3）宗教价值以及（4）军事价值。”——中译注

可能性之进展的强烈影响。今天，现代西方资本主义的合理性实质上依赖于对技术上的那些决定性因素的可计算性；确实，这些因素是所有更为精确的计算的基础。而这又意味着这种可计算性实际上依赖于西方科学，尤其是基于数学和实验精确性的自然科学之独特性。

另一方面，这些科学以及以它们为基础的技术的发展又从资本主义所提供的机会那里获得了（而且是不断地获得）关键的推动力；也就是说，作为报偿（rewards，*premiums*）的市场机会是与在经济上对这些技术的应用联系在一起的。不过，必须强调的是，不能用这些经济意义上的机会的可资利用性来解释西方科学的起源。计算，甚至十进位制的计算，也存在于印度的代数中，而且印度是十进制的发明地；然而，这种计算方法在印度从未产生出现代算术和簿记方法，只有在西方发展出的资本主义才首次将这种计算方式付诸**实际应用**。类似地，数学和力学的起源也不是受经济利益决定的，但对科学知识的**技术性**应用却是由这种利益决定的。这种应用——对于人民大众的生活条件而言，这种应用是十分重要的——受制于经济激励，而这种激励在西方显然是得到支持的。不过，这些激励是来自西方**社会秩序**的独特品格。因此，我们必须要问的是：这些激励源自这种独特的社会秩序的**哪些**要素？因为这些构成部分无疑不具有同等的重要性。

在这种社会秩序的诸构成要素中，**法律**和行政管理的理性结构无疑是最重要的。因为现代理性的工业资本主义不仅需要便于组织劳动的可计算的技术手段，而且需要一种可以信赖的法律和依据形式规则办事的行政机构。当然，在没有可靠的法律和照章办事的行政机构的情况下，冒险性的资本主义、投机性的资本主义以及所有受政治考量决定的资本主义类型也能够存在下去；但若没有这种类型的法律和行政，理性的工业企业——它有固定的资本和可信赖的计算方法，在私人经济领域里运行——是不可能存在的。

然而，**唯有**在西方，这种类型的法律和行政才处于**这种**法律-技术上以及形式上的完善状态，才能为经济发展所利用。因此，我们的问题是：西方这种类型的法律源自何处？撇开其他因素不论，经济利益也无疑为在理性法律方面训练有素的法律家阶层（*Juristenstandes*）在法律和行政领域中的支配地位铺平了道路。这种情形得到了各种调查的印证。不过，经济利益并非这种阶层取得支配地位的唯一的，或者甚至是主要的因素。另外，经济利益本身并不会**创设**出这种类型的法律。毋宁说，诸多完全不同的力量在这种发展中都曾起过作用。问题是，为什么资本主义利益在中国

或印度没有产生出它们在西方那样的影响？为何这些国家的科学、艺术、政治、经济发展没有步入西方所特有的那种**理性化**轨道？[18]

* * *

上文论及的所有情形中的主题显然涉及西方文化特有的那种“理性主义”的某种独特方面。现在，人们借助理性主义这个词来理解众多不同的东西——在接下来的讨论中，我们将会使其含义变得明晰起来。[19]例如，有对神秘冥思（亦即，一种行为类型）的理性化，如果从其他生活领域的视角看，这种沉思冥想就是特别“非理性的”。[20]同样，也可能存在经济、技术、科学工作、教育、战争、行政管理和法律实践领域里的理性化。人们可以从各种有利的观点和目的以及终极取向来对这每一个领域进行深入的“理性化”。从一个视角看可能明显是“理性的”事物，换另外一种视角看可能就是“非理性的”。

因此，我们必须指出的是，理性化以极其不同的方式存在于各种不同的生活领域（*Lebenssphären*），并存在所有的文化生活圈（*Kulturkreisen*）中。[21]要想从文化史的视角来描绘这些理性化之间的差异，就必须搞清楚：**哪些**领域被理性化？按照什么方向进行理性化？因此，再一次地，此处关注的首要问题是认识西方理性主义**独有的特征**，以及在这种特殊的理性主义类型内部，[22]认识现代西方理性主义独有的特征。我们的任务就是去确定这种独特性并解释其起源。

鉴于经济因素所具有的根本的重要性，每一种力图做出的解释都必须首先考量经济条件。尽管如此，我们也不应当忽略反向的因果关联；因为经济理性主义的起源不仅要依赖于理性技术和理性法律的在先发展，而且取决于人们支持某些践行的、理性的生活方式（*Lebensfuhrung*，conduct of life）① 的能力和性向（disposition）。凡是这种生活方式为精神上的障碍所阻挠的地方，经济理性的生活方式之发展也必将遭遇严重的内在抵制。在过去，巫术和宗教力量以及基于对这些力量之信仰的关于义务的伦理观念一直是人类生活方式最重要的形塑因素。我们将在下面收入的本文集的论文中探讨这些因素。②

---

① 对于韦伯使用的这个重要概念，帕森斯简单地译为 conduct，卡尔伯格译为 organize their lives；此处中译采用的是贝尔和韦尔斯的译法。——中译注

② 卡尔伯格的英译删除了这句话。——中译注

* * *

放在这部宗教社会学论文集开端部分的是两篇旧文：[《新教伦理与资本主义精神》和《新教教派与资本主义精神》]。[23]它们力图通过**某个**要点来阐明通常是最难把握的问题的方面：某些宗教观念对一种“经济的思想框架”（economic frame of mind）之起源的影响，亦即，对一种经济形式的“精神气质”（ethos）的影响。我们将借助于现代经济的精神气质与禁欲新教的理性经济伦理之间的关联性这个例子来论证这个主题。因此，这两篇论文所探讨的仅仅是上述因果关系的**一个**方面。[24]

随后是构成“诸世界宗教的经济伦理”的系列论文，它们力求通过对世界文明中最重要的几种宗教与经济的关系以及它们与其所处环境中的社会阶层之间关系的概述，在对这**两种**因果关系[25]进行必要的考察后找出与西方的发展进行**比较**的要点；我们将对这种比较给予进一步的探讨。[26]只有以这种方式才有可能梳理出相对清晰的因果**归属**的脉络，而这种因果归属能够确定在西方宗教的经济伦理中哪些构成成分（它们是西方经济伦理特有的，而且在非西方的经济伦理中是不存在的）具有因果解释力。

因此，“世界宗教的经济伦理”系列论文并不自诩为对诸文化的面面俱到的分析，尽管它们采取的是一种如此紧凑的形式。毋宁说，这些论文在考察每一种文化时，有意和一贯强调的是其中与西方文化之发展理路**相对照的**，而且至今依然相对照的那些要素。换言之，这些论文在对西方式发展道路进行描述之际，[譬如《新教伦理与资本主义精神》中的论述，]其取向完全是：从**这种对照**的观点看，哪些因素看起来是重要的。鉴于我们特定的目标［此处指的是确定西方宗教的经济伦理特有的成分的因果效应］，其他的研究方式似乎是不可能的。尽管如此，为了避免误解，必须尽量明确地指出这些研究的局限性。

另一方面，我们必须提醒那些对本研究不熟悉的读者，不要夸大这些研究论文的重要性。汉学家、印度学家、闪米特文化研究者以及埃及学家自然不会在这些研究中发现某些新的事实；我们所能希望的是，这些专家能断定对于此处的主题具有**实质**意义的要点没有客观上的**错误**。笔者不会知道他在何种程度上成功地接近这种理想；不过，作为一个非专业研究者，他至少是竭尽所能了。显而易见且确定无疑的是，如果一个研究者只能依靠翻译文献，而且为了使用和评估大量的碑铭、文献和资料而不得不

依赖某个专家的著作（这种著作常常是充满争议的，而他又无法达到对其进行独立评判的程度），那么他就有充分的理由以极为谦逊的方式来看待他所取得的成就的价值。下述情形尤其如此：因为迄今可以得到的关于真实的“原始资料”（亦即碑铭和文献）的译文（尤其是关于中国）的数量，与其原初的存在及其重要性相比还是非常少的。从中我们可以得出这些研究，尤其是那些关涉亚洲的部分所具有的完全**暂时的**特性。[27]

只有专家才有资格对这些研究作出最后的评判。另外，我们进行这些研究是可以理解的，这完全是因为具有上文阐述的特定目标，而且从这种特殊视角来进行的专门研究至今还不曾有过。在无法比较的更大的程度上和在一种十分特别的意义上，这些研究注定很快就会变得“过时”，这甚至是所有科学研究的命运。[28]尽管如此，当人们探索这些比较性主题时，不论多么谨慎，侵入其他社会科学学科的事情还是不可避免的。不过，研究者必须承认这么做的后果：他要默默承受其他人对其获得何等程度上的成功的大量质疑。

今日文人学士（*literati*）的风尚和热忱很轻易地使人相信：可以摒弃专家或者为了取悦观众而将他们降格为预言家的附庸。几乎所有的科学都要感激或受惠于业余爱好者，而且常常会从他们那里得到非常有价值的洞见。不过，如果半吊子作风（dilettantism）成为科学的一种主导原则，那就意味着科学的终结。那些渴望某种“展示”（show）的人应当去电影院；那里将会提供（甚至是以文学形式）一种涉及这种主题复合体之事件的巨大节目单。[29]没有什么东西比这些（依据我的意图）严格的经验研究所提供的完全冷静客观的分析更加远离半吊子的心态。

我还想加上一句：那些希望倾听某种“布道”的人应当去拜访某个宗**教集会**。此处所比较的诸文化的相对**价值**问题，我们将只字不谈。[30]的确，人类命运之途会让每一个仅仅窥其部分的人惊恐不已。不过，他最好还是将他个人那微不足道的评说隐而不发，就像一个人在面对汪洋大海和崇山峻岭时那样（闭口不言）——除非他知道自己受到召唤并被赋予艺术表达的天赋和先知的力量。在其他大部分情况下，对“直觉”的夸夸其谈只不过掩饰了谈论者所匮乏的对自然之美的距离感，也应当用相同的方式来判断对个人的类似态度。[31]

* * *

对于任何一种真正彻底的分析，尤其是对亚洲宗教的研究来说，对相

关民族志研究的利用自然是不可或缺的；但考虑到本研究的目的，作者对民族志的利用并没有接近它在当今的发展所达到的程度。我们需要对此做些解释。这样做不仅仅是因为人的工作能力有其限度。毋宁说，之所以允许这种忽略，主要是因为我们在此研究中所要论述的是那些作为其各自所在地区的文化担纲者（*Kulturtrager*）的阶层的宗教伦理的（产生）背景。我们关注的是这些阶层的人的生活方式所发挥的影响。只有利用民族志－民族学的记录才能准确把握这些影响的特殊性；这种说法是完全正确的。因此，我们必须明确地承认和强调，本研究在这个方面是有缺陷的，民族志学者完全可以正当地对这些研究提出反对意见。我希望能够通过对宗教社会学的系统论述来部分地弥补这种缺憾。[32]不过，鉴于这些研究的目的很有限，这样的一项事业将会超越其界限。这些研究必须满足下述企图，即尽可能地揭示出与我们**主要的**西方宗教进行**比较**的诸要点。

最后，我们也应该对这个问题的**人类学方面**予以考量。如果我们一再地发现，在西方，**唯有**在西方才存在某些特定的理性化**类型**——甚至存在于生活方式的那些（显然）并无关联的领域［诸如宗教、经济和法律］，那么，自然就会有人提出下述貌似合理的假定：**遗传**品质是其中的关键因素。作者坦承，他个人在主观上倾向于高度评价生物遗传的重要性；不过，尽管人类学研究在这个时代取得了重大的成就，但我在目前还看不到有何种方式来准确把握，甚至是大致推断出，遗传因素在何种程度上、以何种形式、在哪些要点上对**此处**研究的发展产生影响。

社会学与史学研究的主要任务之一，首先必定是尽可能多地揭示出那些借助于对命运及其环境的反应而能够得到满意解释的影响和因果链条。只有到那时，而且唯有在那时，对于种族神经学和种族心理学的比较研究才能够超越其目前的初始阶段（如果人们考察个别的研究，就会发现许多方面都是大有前途的），人们**也许**可以希望甚至对此处研究的问题有令人满意的结果。[33]目前，这些条件似乎还不具备，而诉诸“遗传因素”就等同于过早地放弃**今日**也许有可能达到的知识程度，并将问题转移给那些未知因素。

上　篇

问　题

第一章　宗教归属和社会分层[1]

在任何一个数种宗教并存的国家里，只要稍微看一下其职业状况的统计数据就会发现：资本拥有者、雇主、受过较高教育的熟练工人和现代企业中受过高级培训的技术或者经营人员，少有例外地[2]，绝大多数都是**新教徒**[3]。天主教与新教之间在这方面的差距，在德国的天主教报纸杂志和研究文献中[4]，在天主教教会的大会上，都已经频频引起了活跃的讨论。

根据统计数据，天主教与新教之间的这一差距在宗教差别与民族差别同时存在于同一地区（并且因此历史发展程度上的差别也同时存在于这一地区）的状况下是显著的。我脑海中浮现的实例是中欧北部的德意志人和波兰人[5]。而且统计数据还显示，在任何地方，只要资本主义在大扩张时期［18 和 19 世纪］放手重组了那里的人口结构，那里的这些差别便同样明显。随着这些转变的发生，人口结构因此沿着当地的社会和职业的发展道路发生着变化。在这一过程中，源于宗教信仰的差别变得越发惊人。

当然，在资本占有者中[6]，在受过较高级技术培训的工人中，以及在大型工商企业的雇员中[7]，新教徒人数多到不成比例这一事实，也可以部分地追溯到遥远过去的历史因素[8]。进而，宗教归属似乎不是经济活动的**原因**，相反，宗教信仰的差异倒似乎在某种程度上是经济因素的**后果**。最后，参与某种经济活动意味着：要先拥有某些资本，还要花钱接受教育，并且常常是同时需要这二者。这在今天多半要靠拥有遗产，至少也要靠某种物质保障。还必须注意到，在 16 世纪的旧德意志帝国中，大量最富裕、经济最发达的地区——也是自然资源最丰富、地理位置最便于贸易与商业的地区——都转向了新教。特别对于大多数富裕的城市更是如此。直到今天，这些财富的影响还在求生存的经济斗争中有利于新教徒。

但是，因此就出现了这样一个历史性的问题：有什么原因可以解释

［在16世纪］经济最发达的地区都特别强烈地倾向于对天主教会进行革命？这个问题的答案远非人们最初所相信的那样简单。

无疑，脱离经济传统主义似乎会大大增强怀疑的趋向，甚至怀疑宗教信仰的倾向，还会大大增强对传统权威的抗拒。然而，今天经常为人们所忘却而在此提请注意的是：16世纪的宗教改革不仅涉及**祛除**天主教会对信众的全部日常生活的支配（*Herrschaft*）[9]，而且还用**另一种**支配形式取代了这一种支配形式。这意味着，一种令人高度愉悦的支配已经变得仅仅流于形式，几乎不能以一种实践的方式为人们所感知，这种支配被代之以一种对于信众生活的全面组织（*Lebensführung*）的无限繁重而严格的管理。现在，宗教在可以想象的最广泛的意义上穿透了所有私人的和公共的领域。

有一句谚语简明扼要地描述了早年而非当今天主教会控制的特征："异教徒必惩，但罪人从宽。"这一观点在15世纪初曾被地球上最富裕、经济最发达的地区接受，甚至在今天它也为具有对经济活动的完全现代取向的人类群体所持有。与此相反，加尔文宗的支配，就其在16世纪的日内瓦和苏格兰、16世纪末和17世纪初的荷兰大部分地区、17世纪的新英格兰以及甚至间或在英格兰本土所实施的那样，在我们今天看来，构成了一种教会对于个人的绝对无法忍受的支配形式。当时很大一部分旧商业贵族正是以这样一种方式来体验加尔文宗的支配的。宗教改革时期，崛起于经济最发达国度的宗教活动家们，抱怨的是宗教和教会对生活施加的支配太少而不是太多。

那些当时经济最发达的国家，以及特别是那些国家中（将要变得明显）蒸蒸日上的中产阶级（"*bürgerlichen*" *Mittelklassen*），不仅完全容忍了这种前所未知的清教暴政来指引他们，而且甚至英雄般地捍卫这一暴政，这究竟是如何发生的？**如此这般的中产**阶级在16和17世纪之前很少服从这样的宗教暴政，在此之后则从未服从过。［苏格兰历史学家、作家托马斯·］卡莱尔［1795～1881］（Thomas Carlyle）不无道理地指出，这一捍卫是"我们最后的英雄主义"。

* * *

但进一步说，值得注意的是：新教徒对资本拥有更大的所有权，以及他们更多地参与到现代经济的高层活动中，在今天可以部分地理解为只是由于他们历史地占有大量财富并成功地将这些财富传给下一代的结果吗？

进一步的观察——这里只能提及少数几个实例——表明，因果联系肯定**不能**以这种方式构成。

首先，正如统计所明确显示的，例如，在巴登和巴伐利亚［等德国各州］，和在匈牙利一样，天主教徒父母与新教徒父母为子女提供的教育和课程的**类型**大不相同。天主教徒学生在“快班”和好学校中的比例，无论是在校生还是毕业生，仍然显著低于天主教徒在总人口中的比例[10]。当然，这一差异的确大半可以用新教徒代际财富的大量转移来解释。

然而，这条论证线索未能对下一个观察结果提供适当的解释。在毕业于快班和好学校的天主教徒学生群体中，那些决定继续念为大学的技术领域或者工商职业（或者其他为中产阶级在商业中的谋生方式）做预备的课程的人数比例要远远低于决定这样做的新教徒毕业生的比例[11]。天主教徒更偏好那些着重于语言、哲学和历史（*humanistische Gymnasien*）的指导课程。继承遗产的不同水平不能解释学校教育选择方面的差异。确实，要解释天主教徒参与商业活动的较低比率就必须提到这些差异。

第三，有一个甚至更加引人注目的观察结果有助于我们理解在现代大工业企业的熟练工人中天主教徒只占少数的事实。众所周知，工厂在很大程度上要从青年一代的手工业者中招收熟练工人。因此，工厂将培训劳工的任务留给了手工业。一旦这些年轻人获得了技术，工厂就从手工业中招募这些人来做工人——“熟练工”（journeymen）。熟练工进入工厂的情况多发生在新教徒而不是天主教徒身上。也就是说，天主教徒熟练工更倾向于留在他们的手工业本行中，从而更多地成为本行的师傅；相反，新教徒却以相对更高的比例流入工厂，从而获得高级熟练技工和工业经理的职位[12]。在这些情况中，因果关系无疑是这样的：一种**习得的内在品质**决定了一个人对职业的选择和在职业上进一步的发展前景。而这一习得的内在品质受到了个人成长与教育的方向的影响，这一方向又受到了个人家乡和父母家庭的宗教氛围的影响。

在德国，天主教徒较少参与到现代商业生活之中这一事实确实越发惊人，因为这与一项古老的[13]（同时也适用于今天的）经验恰好相反：作为与“支配者”群体相对立的“被支配”群体的少数民族或少数派宗教，因为他们自愿或不自愿地被排除在有影响的政治位置之外，被迫以一种异常强大的程度介入商业领域。因此，在德国，少数群体中那些最富有才干的成员，如果没有受到压制的话，本来会期望在国家行政机关的最高层获得

大受青睐的职位，但现在只能代之以寻求在商业领域中来满足自己的野心。无疑，俄国和东普鲁士境内的波兰人正是因这一境况而在经济上获得了确定无疑的优势，在那里，他们作为天主教徒是少数（对比在波兰的加里西亚省的情况，在这里天主教徒是多数人口）。更早一些，群体也是如此：法国路易十四治下的胡格诺教徒、英国的不从国教者和贵格会教徒，最后但不是最少的两千年来一直存在的犹太人。然而，今天，德国的天主教徒却并不遵循这种模式。似乎没有证据（至少没有明确证据）显示存在着天主教徒少数群体普遍进入大规模工业、贸易和商业的运动。同样，在过去，不管是在荷兰还是在英格兰，不管是在宽容时期还是在受到迫害的时期，与新教徒相对照，也没有证据显示天主教徒取得了任何独特的**经济**成就。

对于新教徒来说，情况完全不同。无论是作为统治阶层还是被统治阶层，也无论是作为多数还是少数，新教徒（特别是［本研究］后面将要讨论的诸教派）都表现出一种指向经济理性主义的特定倾向。而这种倾向在天主教徒身上，不管是过去还是现在，也无论是作为支配阶层还是被支配阶层，**或者**无论是作为多数还是少数[14]，却从未以同一种方式被观察到。因此，这一不同行为的原因就必须主要到这些宗教信仰的经久不变的内在特征中去寻找，而**不能**只到这些宗教各自的外在历史—政治环境中去寻找[15]。我们的首要任务将是研究每一宗教的特征元素，这些元素曾经，并且在某种程度上现在仍然，导致上面所描述的现象。[1920]

只对这一事件进行表面思考，只从某些现代印象的一厢情愿出发，人们便不免会这样来表述这一对照：天主教更强烈的“疏离此世”（*Weltfremdheit*）——其最高理想更具禁欲特征——必定会将其信徒培养得对物质和财货更加无动于衷。事实上，这一解释正符合［20世纪初］在德国流行的评价这两种宗教的这些差异时的熟悉论调。德国新教徒用这种观点来批评天主教组织生活的方式中的每一（真实的或想象的）禁欲理想，天主教徒则反唇相讥，责备新教徒来自恰好将生活意义世俗化的“物质主义”，他们认为正是新教应对这一发展负责。一位现代作家试图这样来把握德国新教徒和天主教徒在谋生上彼此对立的行为。

> 天主教徒……更为恬静，更少有投身商业的动机，他们保有着尽可能谨小慎微、不冒风险的生活态度，宁可收入微薄地过活也不愿投

身于更加危险而富于挑战的活动——即使这样会名利双收。有一句广为人知的德国俏皮话说得好："要么吃好，要么睡好。"显然，新教徒吃得高兴，而天主教徒则乐于睡得安稳。[16]

这种"吃好的欲望"确实（即使不是全面的，也至少是部分的解释）恰如其分地概括了**现今德国**那些其信仰在某种程度上仍然可有可无的新教徒们的动机。然而，事情在过去可大不一样。众所周知，英国、荷兰和美国的清教徒的典型特征恰恰与自然而纯粹地享受生活乐趣（*Weltfreude*）背道而驰。后面将会清楚地看到，这一对生活的态度对于我们的研究极为重要。更有甚者，例如，法国新教[17]，长期以来并且甚至至今还在某种程度上保留着通常加诸加尔文教会身上的那种印记（虽然主要是在宗教斗争的时代加诸那些"早期教会"[18]的印记），即某种谨严的生活态度而非对生活的自然享受。然而，众所周知，新教是法国的工业和资本主义发展的最重要担纲者之一，甚至到今天也仍然如此，只是由于新教受到迫害的缘故，规模变得较小而已。这种谨严与新教在资本主义发展中扮演的重要角色有关吗？这将是我们后面提出的问题。

人们会称这一新教的谨严和出自宗教旨趣的对信徒生活组织的强烈穿透为"疏离此世"。然而，如果人们希望如此称谓，那么法国现在的**加尔文教徒**，与过去的加尔文教徒一样，必须至少被视为如同德国北部的**天主教徒**一样"疏离此世"，德国北部的天主教无疑比任何其他群体的天主教都更加诚挚。进而，这两个类别以类似的方式分别与它们各自国家里处于支配地位的宗教类别［法国的天主教和德国的路德宗新教］相区别。不像法国的加尔文教徒，直接享受生活是法国下层天主教徒的典型特征，而实际敌视宗教则是法国天主教上层的特征。不像德国北部的天主教徒，德国的下层新教徒今天都变得沉溺于世俗商业活动，而新教上层则大多对宗教漠不关心。[19]

*　*　*

上述比较已经再生动不过地表明：像天主教的（据称的！）"疏离此世"和新教（据称的！）物质主义的"享受生活乐趣"这样的模糊观念，都太过宽泛，没有什么助益。尽管事实中可能存在例外，但这些观念对于分析当下并无帮助，特别是对于分析过去毫无帮助。如果有人仍然想用样

散漫的概念来进行分析，**那么**更深入的观察就会立刻变得突出且不可避免。这些观察会引出这样一个提问：以疏离此世、禁欲主义、教会为基础的宗教虔诚为一方，而以在资本主义体制下谋生为另一方的全部冲突，难道不能被理解为实际隐含着内在的亲和力（*innere Verwandtschaft*）关系吗？

只需要从一个外部观察出发，一种惊人的关系就已经明显呈现在我们眼前：异常众多的恰好具有最高精神形式的基督教虔诚的人物出自商业取向的社会圈子，尤其是相当多数量最虔诚的虔信派信徒都是这种出身。人们或许会在此把这解释为更具精神倾向的人难以适应商业与销售行业的过度反应，这一反应针对的是金钱与财富具有庸俗的、邪恶的、破坏性的影响的观点（“拜金主义”）。许多虔信派教徒，像阿西西的圣方济各（St. Francis of Assisi）[1181～1226，方济各托钵修道会的创始人]，实际上也经常以这种方式来描述他们自己的“皈依”历程[20]。同样，非常成功的资本主义企业家经常都出身牧师家庭，这中间甚至包括塞西尔·罗德斯（Cecil Rhodes）[1853～1902，富有的资本主义冒险家、英国殖民主义在非洲的捍卫者]。这似乎也可以解释为是对他们禁欲的成长环境的反应。

然而，当资产者精明的商业意识和渗透并支配着信徒全部生活的最强形式的**虔诚结合**在同一个人和同一些群体身上时，这种分析模式便无力解释这些情况了。实际上，这种结合远非稀少，它精确地构成了历史上最重要的新教教派和教会的整个群体的特征。

特别是加尔文宗[21]，**无论它在什么地方出现**，总是恰好体现着这种结合。虽然不能说加尔文宗在宗教改革扩张到不同地域的时期与哪个单一的特定阶级相联系（其他新教信仰同样如此），然而，例如在法国，在转而皈依胡格诺派教会的人中，修道士和工商业者（包括零售商和手工匠）占有特别高的比例。这是很有特色的，在某种意义上是“典型的”[22]。确实，即使在宗教迫害时期，商业取向的群体人数在这些教会里仍然高得不成比例[23]。甚至连西班牙人都知道“异端”（即来自荷兰的加尔文教）“激活了商业精神”。而这一结论同［英国统计学家、政治经济学家］威廉·配第爵士（Sir William Petty）［1623～1687］在探讨荷兰资本主义发展的原因时所发表的见解正相吻合。［经济史学家埃伯哈德·］戈泰恩（Eberhard Gothein）［1863～1923］恰如其分地[24]将加尔文教徒的聚居区称为“资本主义经济的温床”。[25]

当然，人们可以争论说：这些加尔文教徒的聚居区主要由之诞生的法

国和荷兰的经济文化自身具有的优越性构成了决定性因素。或者还可以争论说，问题的关键可能在于背井离乡的体验和这种体验所导致的从生活的所有习惯和传统的联系中被连根拔起的感觉的强有力影响[26]。这种商业取向与强烈虔诚的结合正是17世纪法国的实际情况，正如我们可以从[让·巴蒂斯特·]柯尔培尔（[Jean Baptiste] Colbert）[1619～1683，外交家，路易十四王朝的改良派财政大臣，重商主义和殖民主义的鼓吹者]的斗争所知。甚至连奥地利都不时直接输入新教徒制造商，更不必说其他国家了。

然而，应当注意，并非所有新教派别都对资本主义的成长显示出同等强大的影响。无论在德国，在乌珀塔尔（Wuppertal）地区，还是在其他地方，加尔文宗[27]施加了显著强大的影响。"归正宗"信仰似乎就比其他信仰更清楚地促进了资本主义精神的发展。例如，路德宗在乌珀塔尔地区在这方面的影响就不那么强大。无论是大规模环境还是个别事例的比较都会导致这一结论。[28] [英国历史学家亨利·托马斯·]巴克尔（Henry Thomas Buckle）[1821～1862]和一些英国诗人，特别是[约翰·]济慈（John Keats）[1759～1821]都曾经论述过在苏格兰存在类似关系。[29] [1920]

更加惊人的是在宗教对生活的严密控制和商业意识的最密集发展之间的关联（只要一提醒，我们就会记起）。这一关联明显存在于大量同时以"疏离此世"却又腰缠万贯而为人所熟知的教派中。我想到的例子是英国与北美的**贵格会教徒**和德国与荷兰的**门诺派教徒**。在东普鲁士，虽然门诺派教徒坚决拒绝服兵役，但这并不妨碍腓特烈·威廉一世（Frederick William I）[1688～1740，普鲁士国王]宣称他们是必不可少的，这是就他们作为工业的**社会**担纲者而言的。虽然是最清楚地反映了这位君主的特殊性格的一个例子，但这只是这一境况的许多众所周知的例证之一。最后，极度的虔诚与毫不逊色的经商意识和成就的结合，同样存在于德国虔信派教徒身上，这在德国也是尽人皆知的。你只要想想德国西南部卡尔夫（Calv）[虔信派的主要中心]的历史，并比较莱茵河以西地区的天主教的历史就行了。[30]

* * *

在这一纯属导言性质的讨论中，无须堆砌更多的例子。上面已经提到的这几个例子导向了同一个结论："工作的精神"或者"进步"（或者不管

将其称为什么）的觉醒往往被归功于新教。这种精神或“进步”不应被理解为意味着自然纯粹的“享受生活乐趣”。进而，这一精神也不应被理解为涉及“启蒙”——今天有许多人相信这一点。[马丁·] 路德 [1483～1546]、[约翰·] 加尔文 [1509～1564]、[约翰·] 诺克斯 (John Knox) [1505～1572] 和 [希斯贝·] 富特 (Gisbert Voët) [1589～1676][31]的老牌新教与今天的所谓进步几乎毫不相干。确实，他们的新教直接敌对于现代生活的一些中心要素，这些要素是今日最极端的原教旨主义信徒也不会想去禁止的。

因此，如果能在老牌新教精神的某些潮流和现代资本主义文化之间发现内在亲和关系的话，我们的研究——无论好坏——一定**不要**尝试在这一新教精神的（据称的）多少物质主义的，或者至少反禁欲的“享受生活乐趣”中去寻找这一亲和力。相反，应当集中在新教的纯粹**宗教**的特性中寻找。[查尔斯·路易斯·德·] 孟德斯鸠 (Charles Louis de Montesquieu) [1689～1755，法国社会哲学家、作家与反专制主义者] 描述英国人时，说他们“在三个重要方面远比其他所有民族都要先进，即虔诚、贸易和自由”（参见《论法的精神》，第二十卷，第七章）。英国人在贸易上的优势和对自由政治制度的天分（对这些东西的讨论属于另一脉络），也许和孟德斯鸠把这些东西与异常虔诚归类到一起相联系，难道不是这样吗？

如果我们以这种方式提出 (frame) 这一问题，整体多重的可能联系就直接地，也是模糊地，显现在我们面前。因此，尽管在每一历史案例内都存在难以穷尽的分歧，尽管无法完全察知这些分歧，我们必须把自己的任务设定为尽可能清晰地**阐述**分散地出现于我们面前的这些历史案例。然而，要做到这一点，我们必须废弃模糊而宽泛的描述领域和迄今为止我们的参照平面。相反，我们必须去竭力探究在基督教的不同形式中历史地赋予我们的那个伟大的宗教思想世界的特征品性和独特之处。

然而，在沿着这一方向行进之前，还有几句话必须要说。我们试图为之提供历史解释的那些现象的特殊性质必须首先加以讨论。然后再评论在这些研究的框架内，这样一种解释可能具有什么意义 (*Sinn*)。

第二章　资本主义精神

本研究的标题使用了一个听起来多少有点吓人的概念："资本主义**精神**。"[1] 究竟应当如何来理解它呢？试图给它下一个哪怕是近似的定义，也会立刻揭示出本研究的目的本质中所固有的某些困难。[1920]

如果你终究发现了一个对象，而**资本主义精神**这一字眼可以有意义地适用于它，那么这一对象只能是具体的**历史案例**（*historical case*）。这样一种独特的实体只不过是历史实在中诸关系的复合。我们从这些关系的**文化意义**的视角出发，把它们组合成一个概念统一体。

然而，这样一个历史概念，不可能按照如何与其他概念相对"清晰划界"的方法来定义（*genus proximum*，*differentia specifica*，属加种差）。恰恰因为这一概念所指的是一种由于其个别的**独一无二性**从而具有质的重要性的现象，所以不能按照一般方法来定义它。进而，要构成这一概念，就必须逐步地把它的那些单独的组成部分**放置在一起**，这些组成部分每一个都是从历史实在中抽取出来的。因此，这一概念的最终形成就不可能出现在这一研究的开端，而必定出现在研究的**结论**之中。换言之，我们如何理解给出资本主义精神的最佳定义的问题，只有在我们讨论的过程之中，只有作为这一过程的主要结果才能得到解答。只有以这种方式形成的定义才能适合我们在此感兴趣的特定视角。

进而，必须认识到，这些视角（它们仍然有待讨论）决不构成对所考察的历史案例进行分析的唯一可能的视角。其他视角将会把我们的历史案例的其他特征视为"基本"特征，并将这些"基本"特征视为对每一历史案例都成立。从这一前提出发，毫不含糊地可以推导出这样的结论，无论我们如何来理解资本主义精神，这绝不可能也决不必然意味着，**我们将要**阐述的这一精神在上述评注的意义上是基本的。必须承认，例如，研究者

的特定视角在确定什么对每个案例是基本的方面，发挥了主要作用；因为这恰恰属于历史概念形成的根本——这种概念形成乃是这样一种努力，就其方法论目标而言，其目的不在于用抽象普遍的概念（*Gattungsbegriffe*）去捕捉现实。相反，我们在形成历史概念时努力达到某种迥然不同的东西：把现实整理成有形的、因果的联系，这些联系是稳固的，并且不可避免地具有**独一无二**的特征。[2]

这就是说，即使我们成功地为我们试图在此历史地分析与解释的案例厘定了界限，现在我们的关注也还不能提供一种概念性定义。相反，我们在一开始时的焦点应当只是对**资本主义精神**这个字眼在这里所意指的活动提供临时的**例证**。确实，这样一个例证对于现在我们清晰理解研究对象来说是必不可少的。为了达到这一目的，我们转向一份近乎经典的纯粹包含着我们所关注的这种精神的文献，这份文献同时又具有摆脱了与宗教信仰的所有直接关系的优点——因此，对我们的主题来说，也就是具有“摆脱了先入之见”的优点。

> 切记，**时间**就是金钱。假如他凭自己的劳动一天能挣十先令，那么，如果他外出或者闲坐花费了半天时间，即使他在其间只花了六便士，也不能认为**这**就是他全部的花销；他其实花掉了，或者说是白扔了另外五个先令。
>
> 切记，**信用**就是金钱。如果有人把钱借给我，到期之后又不取回，那么，他就是把利息给了我，或者说是把我在这段时间里可用这笔钱获得的那么多利息给了我。假如一个人的信用好而且大，并善用自己的信用，那么他就会由此得来相当大量的金钱。
>
> 切记，金钱具有孳生、繁衍的本性。金钱可生金钱，孳生的金钱又可再生金钱，如此生生不已。五先令经周转变成六先令，再周转变成七先令三便士，如此周转下去，直到变成一百英镑。金钱越多，每次周转再生的钱也越多，这样，收益也就增长得越来越快。谁若把一头下崽的母猪杀了，实际上就是毁了它的一千辈后代。谁若是糟蹋了一个五先令的硬币，实际上就是毁了所有它本可生出的钱，甚至是许多英镑……
>
> 切记下面的话：**善于付钱者是别人钱袋的主人**。谁若被公认是一贯准时按照承诺付钱的人，他便可以在任何时候、任何场合聚集起他

朋友们的闲钱。这一点时常大有裨益。除了勤奋和节俭，在与他人的往来中守时和公正对年轻人立身处世最为有益；因此，借别人的钱到了你承诺该还钱的时候一小时也不要多留，否则一次失信，你朋友的钱袋就会永远向你关闭。

影响信用的事，哪怕十分琐屑也得注意。如果你的债权人在清早五点或者晚上八点能听到你的锤声，这会使他安心半年之久；反之，假如他看见你在该干活的时候玩台球或者听见你的声音在酒馆里响起，那他第二天就会派人前来讨还债务，而且要求一次全部付清。

此外，你应当把欠人的东西记在心上；这样会使你以谨慎诚实的面目出现，这就又增加了你的信用。

要当心，不要把你现在占有的一切都视为己有，生活中要量入为出。很多有信用的人都犯了这个错误。要想预防这个错误，就要在一段时间里将你的支出与收入做详细记载。如果你在开始时花些工夫做细致的记录，便会有这样的好结果：你会发现不起眼的小笔支出是怎样奇妙地积成了一笔笔大数目，你因此也就能知道已经省下多少钱，以及将来可以省下多少钱，而又不会感到大的不便。

假如你是个公认的节俭、诚实的人，你一年虽只有六英镑的收入，却可以使用一百英镑。

谁若每天乱花四便士，一年就乱花了六个多英镑。这正是使用一百英镑的代价。

谁若每天虚掷了可值四便士的时间，实际上就是虚掷了每年使用一百英镑的权益。

谁若白白丧失了可值五先令的时间，实际上就是白白失掉五先令，这就如同故意将五先令扔进河里。

谁若丢失了五先令，实际上丢失的便不只是这五先令，而是丢失了这五先令在周转中会带来的所有收益，这收益到一个年轻人变老的时候会积成一大笔钱的。[3]

这是**本杰明·富兰克林**（Benjamin Franklin）［1706～1790］告诫我们的话。斐迪南德·库恩伯格（Ferdinand Kürnberger）在他那十分机智而刻毒的《美国文化图景》（*Picture of American Culture*）[4] 一书中讽刺说，这些格言是美国佬想象的教义问答。毫无疑问，富兰克林的这些话里所表现的

正是资本主义精神，虽然带有他自己独特的风格。但是，无须争论，并非可以理解为资本主义精神的东西的**所有方面**都已经包含在这些话里了。

让我们不妨停下来玩味一下富兰克林的这一席话，库恩伯格把这些话里所包含的世俗智慧概括为："他们从牛身上刮油做蜡烛，而从人身上刮钱。"显然，包含在这一格言里的"贪婪哲学"（philosophy of avarice）的真正奇特之处在于这是这位**值得信赖的**君子的理想，并且，尤其是这还成了一种观念：认为个人有增加自己财富的责任，而财富又被假定是自我定义的利益所在。的确，富兰克林所告诫的，不单是生活的常识门径，还是一种奇特的"伦理"：违犯它不仅被认为是愚蠢，而且是某种忘记**责任**的表现。尤其是，这一区别正处于这一主题的中心。这里所教导的不仅仅是"商业智慧"——那是到处都可以发现的；相反，这一格言表达了一种**精神气质**。正是**这一**品性才是我们这一研究所感兴趣的。

雅各布·富格尔（Jacob Fugger）[1459～1525，德国金融巨富、出口商和慈善家]的一个已退休的商业伙伴曾经劝他退休。但这位伙伴的论据——因为他已经积累了足够的财富，应该让别人也得到机会——却为富格尔所拒绝，富格尔叱责说这是"可鄙的怯懦"。富格尔回答说："他看待事物不同，他就是要赚钱直到赚不动为止。"[5]

显然，富格尔的话所表现的精神必定与富兰克林的**大相径庭**。富格尔的企业家的胆量和在道德上不具褒贬色彩的个人癖性[6]现在取代了在富兰克林那里对生活组织的**伦理**取向的格言的特征。在此将只是以富兰克林的这种特定方式来使用**资本主义精神**这一表述[7]——自然是指**现代**资本主义精神。这就是说，从我们主题的系统阐述上可以看出，显然，正是最近几个世纪里西欧和美国的资本主义构成了我们的关注中心，而不是在中国、印度、巴比伦，在古典世界和在中世纪都曾出现过的"资本主义"引起了我们的关注。我们将会看到，**所有那些地方恰恰都缺乏这种独特的伦理**。

不过，富兰克林的所有道德告诫都带有功利色彩：诚实**有用**，因为诚实能带来信用；守时、勤勉、节俭也都有用，**因此**都是美德。由此可以推论出，例如，在诚实的**外表**就能达到相同目的的场合，有个诚实的外表就足够了。进而，在富兰克林看来，不必要的、过多的这种美德必定是无利可图的浪费。确实，任何人只要读过富兰克林的自传中他如何"皈依"这些美德的讲述，[8]或者关于严格保持自己谦虚的**外表**如何有用的全面讨论，以及如何努力自谦以得到众人赏识的故事，[9]就必然会得出这样的结论：按

照富兰克林的观点，所有美德，**只有在**对个人有用的**限度内**才成其为美德。在那些可以达到同样目的的场合，美德的替代物——即，仅仅美德的外表——也完全足够了。确实，动机和外表的这种不可分离性是完全绝对的功利主义无法逃避的结论。一般德国人都会将这类美国人的美德视为“虚伪”，这种看法似乎在这里得到了无可怀疑的证实。

*　*　*

然而，事实上，事情并非如此简单。本杰明·富兰克林本人的品格就表明这一问题要复杂得多：他的品格清楚地显现在他的自传里，尽管很稀罕，但那是坦白诚实的品格。同样明显的是，富兰克林把他认识到美德是“有用的”这一点追溯到来自上帝的启示，他相信，这是专门为引导他走上正路而设计好的。此处涉及了比仅仅美化那些纯粹利己的、自我中心的格言之外更多的东西。

这一问题的复杂性在这种“伦理”所宣扬的至善（*summum bonum*）上表现得尤其明显：那就是，获得多多益善的金钱，但这同时又严格摒弃一切对金钱的自发享受。对财富的追求被完全剥离了所有快乐（*eudämonistischen*）和所有享乐。因此，这一努力只有将其自身作为目的才能得到完全理解——这达到了这样的程度：这一努力好像完全外在于事务的正常过程并且纯粹是非理性的，至少从单独个人的“幸福”或“功利”的角度来看是这样。[10]在这里，人们将赚钱当作了人生的目标，赚钱不再被视为满足生活物质需要的手段。那些拥有自发的、爱好玩乐的性情的人会将这一情境体验为对“自然”状态的完全无意义的颠倒（正如我们今天会如此说的）。但这一颠倒却恰好是[现代]资本主义的一条指导原则，正如尚未受到[现代]资本主义触角所及的人们对这种新情况完全无从理解一样确定无疑。

这一颠倒隐含着一条内在的发展线索，这一发展与某些宗教观念密切关联。你可能会问为什么“应当从人身上赚钱”，富兰克林在他的自传中的回答（虽然他是温和的自然神论者）引用了一条来自圣经的古训，这是他那加尔文教派的严父在他小时候反复向他灌输的：“你看见办事殷勤的人么[直译：你看见在其职业的天职（vocational calling）中勤恳努力的人么]？他必站在君王面前。”（《圣经·箴言》二十二章二十九节）在现代经济秩序下赚钱，只要赚得合法，就是在某种**职业的天职**中能力和技巧的

结果和证明。而**这种能力和技巧**正是富兰克林伦理观的全部实际内容，这是今天易于认识到的。这在上面这段引文中，并且无一例外，也在富兰克林的其他所有著作中，都呈现在我们面前。[11]

事实上，这种认为**有责任拥有职业的天职**的独特观念，在我们今日看来如此熟悉，但实际上却又远不是自明的真理，而是作为现代资本主义文化的“社会伦理”特征的观念。在某种意义上，它甚至对资本主义文化具有根本意义。它意味着一种个人应当对他们的“职业”活动的内容进行体验与承当的责任的概念。无论这一活动的特殊性质是什么，也无论这一活动是否只涉及利用他们的能力，这一能力包括劳力或者仅仅包括利用（作为“资本”的）物质占有，这些对于这一概念来说都无关宏旨。

虽然如此，这肯定不是说，这种关于个人职业天职的责任的观念**只**在[现代]资本主义的土壤上生长。相反，我们在下面将试图追根溯源到[现代]资本主义出现以前的某个时代去找到它的由来。自然，我们更不会说，在**今天**的资本主义条件下，资本主义的特定社会担纲者（诸如现代资本主义企业中的商人或者劳工）有意识地接受这些伦理格言乃是资本主义能够继续存在下去的一个条件。相反，今天的资本主义经济秩序是个人生于其中的广袤宇宙。对每个人来说，它就是作为实际不可变动的外壳（*unabänderliches Gehäuse*）存在着，人人都必须生活于其中。在人们被编织进资本主义市场力量脉络的限度内，资本主义经济活动的规则就会强加于他们。每个长期违犯这些规则的工厂主不可避免地要被赶出经济舞台。同样不可避免地，每个不能或者不愿适应这些市场规则的工人将会成为失业者。

所以，在今天，支配经济生活的资本主义通过经济**选择**的过程在教育着（socialize）、创造着它所需要的工作人员，既包括企业主也包括工人。然而，将“选择”的概念作为解释历史现象的手段的局限，在这里可以很清楚地把握。为了让一种组织生活的独特类型和一种适应现代资本主义的唯一性的职业天职的独特概念能够被“选择”，显然，它们必定首先起源于人**群**而非孤立的个人，并且作为一种思考模式也由人群所携带。因此，正是这种思考模式的起源，以及这种思考模式的担纲者群体，是实际需要解释的对象。

* * *

从朴素的历史唯物论的观点出发，我们可以说：这样的“观念”的产

生，是经济状况的“反映”或者是经济状况的“上层建筑”。后面我们再对此详加论述。在这里，我们提醒大家注意一个事实就足够了。那就是，在本杰明·富兰克林出生的殖民地（马塞诸塞），资本主义精神（根据我们在此的定义）无疑在“资本主义发展”**之前**就已存在（与美国其他地区相比，早在1632年在新英格兰就有人抱怨那种锱铢必较的追求利润的特定表现）。进而，例如，在与新英格兰接壤的那些后来成为合众国南方各州的殖民地，这一资本主义精神就显然没有那么发达，尽管南方各州是由大资本家出于**商业**目的建立起来的。相反，新英格兰的各殖民地则是出于**宗教**原因由传教士和神学院毕业生，联合小商人、工匠和农民建立起来的。因此，在这一案例里，无论如何，观念与经济状况之间的因果关系都正好与按“唯物主义”论点阐述的方向相反。

但是，这些观念——资本主义精神——的早期历史比那些持“上层建筑”观点的理论家们所假设的要复杂得多，并且资本主义精神的发展并不像花的开放那样轻易。资本主义精神，就这一概念迄今所获得的意义而言，只有在同敌对力量的世界进行了艰难搏斗之后才变得突出。上面引用的富兰克林的话所体现的思想框架（*Gesinnung*），虽曾令整个民族为之喝彩，但在古代世界和中世纪，[12]则肯定会遭谴责，因为它会被视为肮脏贪婪的表现，是完全没有尊严的品质。确实，对这种思想框架的敌视态度直到今天仍然可以特别在那些最少涉足或者适应现代资本主义经济的社会群体中发现。这并不像人们常说的那样，是因为“获利本能”（acquisitive instinct）在前资本主义时代也许不那么为人所知或者不那么发达；也并不像现代的浪漫思想家的幻觉所描绘的那样，是因为**对黄金的渴望**（the *auri sacra fames*），对金钱的贪欲，在当时，甚至在今天，在现代中产阶级资本主义势力范围之外**较小**的缘故。这类论据将难以突出资本主义精神和前资本主义精神之间的区别：中国的清朝官员、古罗马的贵族、现代的农民，他们的**贪欲**一点也不亚于任何人。任何人自己就会发现，那不勒斯的出租马车车夫，或者威尼斯的游船船夫，亚洲类似行业里的代表，还有南欧和亚洲的工匠，对金钱的贪欲要比，例如，一个英国人，在同样情况下来得**强烈得多**，也肆无忌惮得多。[13]

在那些——根据现代西方资本主义发展的标准衡量——中产阶级资本主义的发展仍然“落后”的国家里，在谋取私利方面**绝对**肆无忌惮的做法却作为正当的赚钱手段而普遍盛行，这恰恰是这些国家的独特的典型特

征。正如所有工厂主都知道的那样，在这类国家（诸如意大利，对比德国）里，［工资］工人[14]缺乏认真勤恳的自觉性（*coscienziosita*）。这一点过去是，在某种程度上现在仍然是，这些国家现代资本主义发展的主要障碍之一。现代资本主义难以利用那些懒散的（*liberum arbitrium*）个人来做劳工，正如难以利用那些完全肆无忌惮的商人来开办公司一样，这一点我们已经从富兰克林那里获知了。因此，由于追逐金钱的“本能”的强度在变化，所以这一本能不可能是决定性的主题。

如我们所知，**对黄金的渴望**与人类的历史一样古老。我们将会看到，那些无保留地臣服于这一欲望并使之成为一种本能的人——例如，那位荷兰船长，他“要穿过地狱去追逐利润，即使地狱之火烤焦了船帆也在所不惜”——**决不**是特定的现代资本主义精神**作为一种大众现象**由之爆发的那种思想框架的代表。在此这一点十分重要。在历史上任何时期都存在罔顾内在约束规则的获利行为；在跨部落的和彼此基本不相识的人之间的交往中，贸易也像战争和海盗掠夺一样，不受曾经是法令的规则的束缚。双重标准在这种情境下盛行：“在兄弟之间”被认为是禁忌的行为在与“外人”交往时是被允许的。

作为一种“冒险”，资本主义性质的获利在所有那些已经知道以有价对象作为准货币交换形式并且提供机会使用它们来营利的经济形态中都已经被发现。这些经济曾经奠基在，例如，**克门达**制（*commenda*），[15]租税承包，[16]国家担保借贷，战争、国家官吏、王公宫廷的金融上。到处和这些经济组织的外部模式并存的是具有冒险的思想框架——即嘲弄对行动施加的所有伦理限制——的个人。为了获利，绝对而故意冷酷无情的努力常常坚定而紧密地与严格地遵守古老的传统联系在一起。然后，随着这些传统开始解体，一种不受限制的对获利的探求在或多或少宽广的范围内发生了扩张。在某些情境下，这一扩张甚至侵入了社会群体的核心。［1920］

因此，冒险的资本主义并不意味着对这一新情境的伦理肯定与塑造。相反，不受限制的追逐利润只是作为一种新的现实才**被容忍**。它被视为伦理上无足轻重的或者被当作讨厌的却又无法避免的东西来对待。进而，具有更本质的重要性的是，这种观点表明了在前现代资本主义时代的一般个人的实践行为的特征。所谓前资本主义时代是指，在以企业经营的方式理性地使用资本和按照资本主义方式系统地组织劳动成为决定经济活动方向

的支配性力量之前的时期。然而，这种对于不受限制的获利追逐的容忍到处都构成了一种最强大的内在障碍，阻碍着人们适应有组织的中产阶级资本主义经济的先决条件。[1920]

在一种“伦理”的伪装下固定（crystallized）了的某种规则约束的生活方式的意义上，资本主义精神不得不主要与一个特定的敌手进行斗争：那种经历、感知、整理（ordering）世界的类型，我们可以称之为**经济**传统主义。然而，每种对此给出最终“定义”的尝试都必须搁置。相反，我们将试图通过援引几个例子来清晰说明这个字眼。下面，工人首先引起了我们的注意。

* * *

现代雇主为了从“他的”工人那里获取最大可能的生产率，也为了增加工作强度，所使用的技术手段之一就是付酬的**计件**（piece-rate）制。人们根据其劳动成果获得报酬。譬如，在农业中，谷物收获需要最大可能的劳动强度，这一需要之所以普遍流行，其部分原因是，由于天气变化无常，高额利润还是重大损失取决于收获速度是否尽可能快。因此，计件制被普遍采用。无论在哪里，只要收获的规模和企业工作节奏的强度增加，雇主对加快收割速度的兴趣也跟着增加。因此，雇主一再地尝试通过提高计件工价以吸引工人提高自己的生产率。确实，在这样做的时候，雇主们相信他们给工人们提供了一个在非常短的时间内挣到对后者来说异常高的薪水的机会。

然而，正是在这里，特殊的困难变得显而易见。令人吃惊的是，提高计件工价常常导致在同一时间内劳动生产率的降低而不是提高。这一降低是因为，工人们对计件工价提高的反应是减少他们的日工作量。例如，一个人习惯每天收割 2.5 英亩土地，按照收割每英亩 1 德国马克的价钱取酬，因此每天挣了 2.5 马克。如果计件工价提高到收割每英亩 1.25 马克，他只需要每天收割 2 英亩就能挣到和以前一样多的钱，而这，根据圣经上的说法，“对他就足够了”（allows enough for him）。然而，雇主通过提高计件工价来提高劳动生产率的希望就这样落空了（如果工人收割了 3 英亩土地，他就会挣到 3.75 马克）。

挣得多的机会对他来说不如干得少的观念来得诱人。他并不问：“如果我尽力去做，那么我一天能挣多少钱呢?”而是问这样的不同问题：“我

得干多久才能挣到以前那么多的钱——2.5马克——来满足我的**传统**经济需求呢?”

这个例子说明了应当称之为经济传统主义的那种类型的行为。人们并非“天生”就希望多多地挣钱，相反，他们只是希望生活，还是像他们已经习惯的那样生活，并且挣到为此所必需的那么多钱。无论在哪里，只要现代资本主义通过提高劳动强度而开始提高人们的劳动“生产率”，它就会在前资本主义经济里遇到如此定义的工作形式的极其顽固的抵制。甚至直到今天，现代资本主义到处遇到的经济传统主义（从现代资本主义观点看来）越是“落后”，它所倚仗的劳动者就越是这样。

但让我们再回到这个例子上来。既然通过提高计件工价来刺激“获利感”不能奏效，那么，显而易见就似乎完全可以尝试利用相反的策略来达到同样的目的：**降低**计件工价，迫使工人为维持他们习惯的报酬而生产得**更多**。进而，两个简单的观察结果似乎在过去就是正确的，在今天也同样：低工资和高利润是直接相关的，而所有用较高工资付偿的事似乎都意味着利润的相应下降。资本主义甚至从它起步开始，就一再地为这一原理所指引，在几个世纪里，低工资能“生产”（productive）是人们的信条。换句话说，人们相信，低工资提高了工人的生产率。正如彼得·德·拉·考特（Pieter de la Court）[1618~1685，荷兰纺织品生产商，完全自由贸易与竞争的强烈鼓吹者]所声称的（正如我们将会看到的，他的说法在这方面与老加尔文宗相契合），仅仅因为人们贫穷，并且只有人们仍然贫穷，他们才会工作。

但是，这种似乎经过试炼和证明的策略的效能有其限度。[17]资本主义为了发展确实需要有剩余人口的出现以维持劳动力市场的低价。确实，在某些条件下，过分庞大的工人“后备军”促进了资本主义在数量上的扩张。然而，它却迟滞了资本主义在质量上的发展，尤其是迟滞了其向需要更密集劳动的组织的工作的转型。低工资绝不等同于廉价劳动。即使从纯粹数量的角度审视，在所有条件下，劳动生产率也会随着工资低到不能维持健康的水平而下降。如果长期维持这一低薪，则经常会明显导致“最不适者生存”。今天，普通的西里西亚农夫即使尽心竭力，在同样时间里，也只能收割报酬较高、营养较好的波美拉尼亚或梅克伦堡农夫所收割的土地的三分之二多一点；与德国人相比，波兰人做体力活的能力随着其家乡越是往东越是下降。

即使纯粹从商业的角度考虑，低薪作为现代资本主义发展的一根支柱，在所有以下这些场合都要失败：所生产的商品需要任何一种熟练劳动，或者使用昂贵而易于损坏的机器，或者一般而言需要高度专注与首创精神。在这些场合，低薪被证明在经济上并不可行，其效果与初衷适得其反。这是出于简单的理由：高度的责任心是绝对必不可少的。此外，还必须有一种思想框架将工人从以下经常存在的问题上解放出来，至少在工作日是这样：如何在最轻松舒适、出力最小的情况下，仍然能继续维持已经习惯了的工资？这种思想框架力图将工人从上述关注里拔出来，它就使劳动者产生了这样的动机：好像劳动就是一种绝对的自在目的，或者一项“天职”。

但这样一种思想框架不是物种天然的内禀产物。它也不能单凭高薪或低薪直接刺激起来。相反，它是长年累月的教育与社会化的结果。今天，已经坐稳胜利宝座的现代资本主义能够在所有工业国家和这些国家的所有工业部门中相对容易地招募到工人。而在过去，招募工人在任何地方都是极其困难的问题。[18]即使在今天，如果没有一支强大的同盟军的协助，现代资本主义也并不总是能达到在其早期发展过程中一直伴随其左右的那些目标。下面我们将会看到这一点。

* * *

还是再通过一个实例来予以说明。对古老传统的工作方式的描述［在20世纪早期］常常以女工，尤其是未婚女工为对象。雇主们几乎都在抱怨说，女工们不能也不愿放弃那些习惯的或曾经掌握的工作模式以便采用更为有效的工作技巧，她们不能适应新的劳动形式，不能学习也不能集中她们心智的理性能力，甚至根本不能使用她们的这种能力。这种抱怨尤其集中在德国的年轻女工身上。以更简单，特别是更有效的方式组织工作的努力会遭遇到完全的不理解。提高计件工价［设计来提高生产率］的做法撞在习惯的墙上，丝毫不能奏效。

这种情形只有在年轻女工来自特殊的宗教背景，即来自虔信派家庭（这对于我们的思考并非无足轻重）时，才往往不同。人们时常听说，并且间或的统计研究也证实，[19]迄今为止，这类年轻女工是进行社会化教育以适应工场节奏的最受青睐的人选。在她们身上，不同寻常地经常可以发现集中思想的能力，再加上绝对重要的因素——感受到“对工作的真心奉

献”的能力。确实，这些品质与一种有组织的经济活动方式结合在一起，这种方式一方面**计算**收入及其最大潜力，另一方面以冷静的自我控制和节制为特征，所有这一切把生产效率提高到了异乎寻常的程度。将工作理解为自在目的或者“天职”的基础，如现代资本主义所要求的，在这里以一种特别顺利的方式建立起来。而作为宗教教育和社会化的**结果**，在这一基础的最高点上，是粉碎经济传统主义闲暇节奏的预期。

* * *

从［20 世纪早期］资本主义推导出来的这一分析[20]已经再次为我们指明，确实值得去问，人们对［现代］资本主义的适应能力与他们的宗教信仰之间的关联如何能在［现代］资本主义的青春时期被构想出来。这些关联在更早时以一种类似的方式存在，这一点可以从许多片段的观察中总结出来。例如，在 18 世纪，循道宗教徒工人在他们的工人同伴那里遭遇到的排斥和迫害，正如关于他们的工具遭到破坏的频繁报告所意味的，绝不能只被理解为，或者主要被理解为是他们的宗教怪癖所致（英国就曾有过许多这类怪癖，并且还有过更加离奇的怪癖）。毋宁说，正如今天人们所说的，他们明确无误的“工作热情”才是这一问题的症结所在。

然而，还是让我们再回到现在，特别是回到雇主那里。我们这么做是为了进一步阐明“经济传统主义”的意义。

* * *

［德国经济史学家沃纳·］桑巴特（Werner Sombart）［1863～1941］在讨论资本主义的起源时[21]，曾经把经济史据以展开的两大原则区别开来：它们分别是“满足需求”和“获取利润”。经济发展趋向这一种还是那一种取决于，一方面，个人**需求**施加决定性影响的范围，或者另一方面，对获取利润、牟利的独立努力和牟利努力的**可能性**这三者施加的障碍的程度，经济活动的类型和方向据此发生变化。

一瞥之下，桑巴特的“满足需求”似乎对应于这里所谓的经济传统主义。**如果**把需求概念等同于**传统需求**，那么情况确实如此。然而，如果需求概念并不等同于传统需求，那么大量必须被视为“资本主义的”企业（按照它们的组织形式，并且甚至在桑巴特的“资本”定义的意义上[22]）

就脱离了"获取利润"型经济的范畴，而进入"满足需求"型经济的范畴。例如，甚至由私人雇主开办的、通过购买生产资料和出售产品而使资本（即，货币或具有货币价值的商品）向利润转换的企业，或者，无疑能够被组织成"资本主义的"的企业，都可能同时具有经济传统主义的特征。这种情况，甚至在现代经济发展的过程中，也不单单是个例外。相反，这是一个规律，尽管被资本主义精神持续反复地打断与入侵；与此同时，这一资本主义精神被反复地注入活力，变得日益强大。

事实上，一个经济体系的资本主义形式与在其中起作用的精神通常存在于不那么决定性的关系中，即一种彼此"适合"的关系，而非存在于"法则性的"依赖中。不过，如同在前面本杰明·富兰克林的例子里那样，如果我们暂且使用（现代）**资本主义精神**这一字眼[23]来指那种特定的思想框架，即，**在一种天职中**系统而理性地为获取合法利润而努力，那么我们是出于历史原因才这么做的。我们这样做一方面是因为，这一思想框架在现代资本主义企业中找到了它最合适的形式，另一方面是因为资本主义企业也在这一思想框架里发现了最适合它的驱动力——或者精神。

当然，"精神"和"形式"二者不非得同时存在。"资本主义精神"浸透（permeated）了本杰明·富兰克林，但当时他的出版企业的组织与在手工业商号中盛行的古老传统类型没有什么差别。我们还将会看到，在现代的门槛上，商业贵族中的资本主义企业家绝不仅仅是，也不主要是在此称为资本主义精神的思想框架的社会担纲者。[24]相反，只有工业中产阶级的向上流动的阶层才是这样的担纲者。类似地，在19世纪，这一精神的典型代表是曼彻斯特或者莱茵兰—威斯特伐利亚的出身朴素环境的新兴暴发户，而不是来自利物浦和汉堡的贵族绅士，这些贵族绅士的商业财产是从遥远的过去世袭而来的。甚至早在16世纪，情形已并无不同。那时新兴工业的创始人主要是新兴暴发户。[25]

例如，银行、批发出口企业、大型零售商号，或者，最后是在家户中生产的大规模的外包体系中的家庭小工业（cottage industry），确实只能以资本主义企业的形式才能开办。然而，所有这些企业也完全可以按照严格的经济传统主义的精神来经营。事实上，**不可能**以其他方式来运作大型发钞银行[26]，并且，整个历史时期的国际贸易曾经一直基于严格植根于经济传统主义的垄断和规则之上。在零售商业（我们这里指的不是那类小规模

商业，它们今天呼吁着国家补贴）中，那场正在结果经济传统主义生命的革命仍然如日中天。正是这一转变摧毁了外包家庭工业体系的老形式（现代形式的家庭劳动与这一转变只在形式上有联系）。即使这些事物已是众所周知，但要说明这场革命的进程和意义，仍然需要援引一个具体的实例。

直到19世纪中叶，在欧洲纺织工业的许多部门里，[27]外包业中的分包商的生活还是十分舒服的，至少与今天相比是如此。你可以想象他们的日常工作程序。农民带着他们织好的布料从乡间来到城市里设在家里的办公室（这些布料，比如亚麻织物，常常主要或全部从原料由手工制成）。经过全面的（经常是出具证明的）品质鉴定之后，农民们按标准价格收到布料的工钱。在市场还很遥远的情况下，客户也旅行来到城市。他们寻求的是传统的质量而不是具体的样式，他们要么从分包商的仓库提货，要么早在很久之前就发出了订单。然后，分包商再发订单给农民，要他们根据需求制作特定的布料。

根据这一程序，要经营业务，书信往来就足够了，去访问客户的情况很少发生，即使有的话也间隔很长。后来送样品的做法慢慢时兴起来。营业时间通常宽松（大约一天五到六个小时，偶尔还少得多；但有时遇到旺季，时间则长些）。挣钱虽然不多，但足以维持体面的生活标准，并且年景好的时候还可以存上一小笔钱。总之，竞争者之间存在相当和谐的关系，他们对基本的商业原则有着强烈的共识。有时间他们就在酒馆里消磨长日，经常开怀畅饮，还有一帮朋友可以长谈。那时的生活的确舒适悠闲。

如果你简单地看待这些雇主的业务特点，简单地看待必不可少的资本流动和资本在业务内的周转，以及最后，简单地看待这一经济过程或者会计类型的客观方面，那么，从各方面来说，这就是“资本主义的”组织形式。然而，对于激励这些雇主的**精神**的审视也表明，这仍是“传统主义的”企业；对生活、利润率、工作量、经营方式、劳资关系的传统取向是很明显的。客户的圈子也仍然是经久不变的。获得新客户与市场的方式也是传统的。所有这些因素支配着这一商业的运作。可以清楚地说，对于这一雇主圈子来说，最基本的是一种“精神气质”。

某一天，这一悠闲舒适突然被打乱了。确实，变化经常甚至在组织**形式**没有发生相应的实质改变的情况下发生，这种实质改变是指诸如家庭工场变为只雇用固定工人的工厂，手工变为机织这样的巨变。经常发生的不

过是，某个出身于外包体系下开办家庭工场的家庭的年轻人移出城市，住到乡下，出于他的特殊目的仔细挑选织工，逐渐加强了织工对他的依赖和他对他们的监管。在这一过程中，他把农民变成工人。与此同时，他通过直接迎合最终消费者来扩大市场份额：他把零售完全掌握在自己手中，亲自发掘客户，每年都定期走访他们，尤其是试图使自己的商品质量专门适合客户的需要和愿望。以这些方式，他了解如何公平地对待他的客户，并且同时他还开创了一项基本原则："薄利多销。"

一而再，再而三地，发生这样一种"理性化"过程的结果普遍总是：那些不愿照样做的人就只得承受损失甚至毁灭的结果。舒适的旧理想在面对尖锐的竞争搏斗时坍塌瓦解了。可观的财富被赢得了，但这些财富并没有拿到银行去赚取利息，而是被不断地重新投资于这一行业。从前那种闲适自在的生活态度屈服于一种守纪律的节制。那些花得少而**想要**获利赚钱的人升到了头排，而那些仍然死抱着老方式的人则**不得不**学着花得少些。[28]

在我所知道的几个案例里，从亲友那里得来的小额贷款就使这整个革命进程开始启动。然而，在此至关重要的是，通常，这一转变**不**是由例如新的**资金**的大量流入引起的。相反，一种新的**精神**开始起作用：现代资本主义精神。现代资本主义扩张背后的驱动力问题主要不是可以用于资本主义公司的资金储备来源的问题，而首先是资本主义精神发展的问题。无论在哪里，只要这一精神变得活跃并能够产生效果，它就能**获取**资金储备用做现代资本主义活动的燃料——这里没有其他方式。[29]

*　*　*

但是，资本主义精神的登场并不会促进和平与安宁。最早的资本主义精神的创新者面临怀疑，偶尔还有仇恨，尤其是道德义愤组成的洪流。关于这一精神的提倡者早年生活的隐私和丑闻的彻头彻尾的传言也常常被捏造出来（我知道几个这种事例）。任何人都很容易认识到，只有超乎寻常的坚强性格才能保护这样的"新型"雇主不至丧失适度的自我控制，才能保护他免于经济和道德上的大祸临头。此外，澄清视野和强化行动也是必需的。进而，尤其是在这些新的情境下，只有非常具体的、高度发达的"伦理"品质才能在客户和工人中赢得绝对不可少的信任。最后，只有这样的品质才能给人以克服无数障碍所必需的持续恢复力，更重要的是，给

人以承担起现在要求于雇主的无穷紧张的工作所必需的持续恢复力。因为这些伦理品质是与那些适应过去的经济传统主义的伦理品质相当不同的**类型**，所以它们与舒适地享受生活不可能和谐一致。

* * *

通常，胆大妄为、肆无忌惮的投机商或者追求财富的冒险家，诸如此类在经济发展的所有时代都能遇到的那种人，并没有创造这一转变。对于所有只研究外在变化（诸如新的金钱的大量流动）的人，他们几乎不能看到组织形式的改变，或者经济组织的变化。然而，这些伦理品质曾经对于经济生活与这一新的资本主义精神的融合是决定性的因素。“大金融家”也不是事情的关键。相反，有一个不同的群体被证明是关键：他们在艰难困苦的环境中成长起来，同时既精打细算又敢作敢为，尤其是**冷静、坚定**、精明、全心全意地献身于他们的事业，并且固守着严格的中产阶级的观点和“原则”。

人们会倾向于相信，这些**个人**的道德品质与任何伦理准则都毫无关系，更不用说与任何宗教观念有什么关系了。人们会进一步倾向在此看到一种基本上是否定性的关系：人们可能主张，过一种商业取向的有组织的生活是因为这个人有能力让其自身从久远的宗教传统中**抽身而退**。因此，根据这一推理线索，自由的“启蒙精神”的观点会构成这种依据商业活动组织起来的生活的合适基础。事实上，这一论证在**今天**一般而言是正确的。通常，商业取向的生活的宗教基础付诸阙如。

进而，无论在哪里，只要商业活动和宗教信仰之间存在关系，这种关系最终也是一种否定的关系，至少在德国是这样。**今天**，充满了资本主义精神的人们倾向于对宗教采取漠不关心的态度，假如不是公开敌视的态度的话。因虔诚而生的对天国中无所事事的厌倦（pious boredom in paradise）的想法对他们活动取向的本性也几乎没有什么吸引力，宗教对这一群体来说似乎是一种将人们从其最根本的生存基础——工作——上拉开的手段。如果你要问这些人他们这种无休止的追逐究竟“意义”何在，这一追逐从不会屈服于对已经拥有的东西的幸福感（从完全献身于超自然的生活取向的观点看来，仅仅出于这个理由必定显得毫无意义），他们间或会回答说（假如他们能够回答的话）：“是为了关照子孙。”然而，这一动机显然远非他们所独有，这一动机也以相同的方式影响了所

有那些参与到“经济传统主义”商业中的人。这些人还会更经常地提供简单而又更正确的答案：连同那稳定的工作，事业“对于生活是必不可少的”。这一答案确实是唯一实际的动机，并且从个人幸福的观点来看，它立刻明显表现出这种组织生活的方式的**非理性**：人是为了他的事业而活，而不是相反。

显然，仅凭拥有财富就能满足的追求权力和声望的愿望也在这里起作用。当整个民族都变得迷恋于所有数量上巨大的事物时，就像在美国那样，这种对巨大尺度的浪漫痴迷便对商人中的“诗人们”产生了不可抗拒的魅力。即使商人中的实际领导者，特别是那些一直成功的商人，大体上并未被这一诱惑吸引，情况也仍然如此。进而，在现在的德国，向上流动的资产阶级家庭的典型行为——急于为儿子们获得封地和贵族头衔，而儿子们在大学和军官团里已经以一种设计来隔绝所有关于他们社会出身的记忆的方式待人接物了——必须被视为出于这一行为的本质：向上爬的迟到者堕落的产物。[30]

资本主义雇主的理想类型，[31]正如出现在德国的一些出色的范例所示，与这种或粗俗或文雅的势利眼和往上爬的攀高枝者无关。这一理想类型的雇主羞于炫耀，并避免一切不必要的开销，也不对自己的权力沾沾自喜。进而，接受作为他们普遍社会声望之证据的许多奖赏使他们感到窘迫。换言之，他们的生活常常带有某种禁欲的特征，正如上文所引用的富兰克林的“布道”中所显示的（对这一重要观点的历史意义的探讨将是我们下面的任务）。在富兰克林那里可以找到某种程度的超然的谦虚，这其实是一种本质上比他以如此审慎的方式向他人推荐的秘密的更加诚实的谦虚，这种谦虚在他身不是罕见，而是常态。他从他的财富中为自己个人“一无所获”，而只得到了一种“成就了他的职业”（*Berufserfüllung*）的非理性的感觉。

然而，**正是这一点**在前资本主义的人看来恰恰显得如此不可理解、神秘莫测，如此庸俗粗鄙、令人厌恶。对于前资本主义的人来说，一个人毕生工作的唯一目的就是背负大量金钱和财物钻进坟墓，这只有作为变态的欲望的产物，即**对金钱的渴望**（*auri sacra fames*）才能得以解释。

*　*　*

如上所述，在今天，鉴于我们的政治、法律和经济制度以及为我们的

经济所独有的商业形式和结构，富兰克林的资本主义精神只有作为纯粹适应的产物才可以被理解。可以论证，资本主义经济秩序需要这种对于赚钱的“天职”的献身。这种献身因此可以被视为这样一类行为，在与外在消费品有关的意义上，这些行为与这一经济结构和资本主义秩序在早期求生存的经济斗争中胜利的条件紧密相关。确实，这达到了这样的程度：在有组织生活的这一“获利”方式和任何种类的统一“世界观”（*Weltanschauung*）之间的任何内在联系今天都必须完全被拒斥。换言之，可以论证，这一生活组织，不再需要得到任何宗教权威人士的认可作为支持了。进而，教会的规范对经济生活的影响，如果它仍然可以被感觉到的话，就像国家对经济的所有管理一样，被视为是不正当的干预。商业—政治的和社会—政治的利益决定了人们的“世界观”。而那些不能使其生活组织适应在资本主义开放市场中成功所需条件的人，要么失败，要么至少也不会上升。

然而，这整个论证模式自身必须被视为我们自己时代的明证，我们这个时代是现代资本主义已经成功地把自身从其旧支持框架中解放出来的时代。要记住，资本主义只有与现代国家日益发展的力量联合起来，才得以在中世纪晚期炸毁了旧［封建］形式的经济规范。我们在此希望论证：初步说来，资本主义与宗教力量的关系也可能完全是同样的情形，即，资本主义与宗教信仰之间的联合会炸毁旧的经济传统主义。在此应当研究的是，是否，以及以什么方式，情况恰好是这样。

确实，几乎不需要证明，资本主义精神把赚取金钱理解为“天职”——作为人人有义务去追求的自在目的——是与过去所有时代的道德情感背道而驰的。“商人不能取悦上帝”（*Deo placere vix potest*）的教义在中世纪就被视为真理（正如福音书反对获利的立场一样[32]），并被采入了教会法且应用于商人的活动。这在圣托马斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）［1224～1274，中世纪最重要的哲学家和神学家］的观点中也同样明显，他将逐利斥为道德上的堕落（甚至包括那些不可避免的因而伦理上允许的获利）。然而，教会所持的这些立场与在相当广泛的社会圈子里明显可见的激烈反对聚敛财富的观点仍然针锋相对。其实，这些教义的立场已经标志着天主教教义对意大利城市里的金融势力的利益的相当妥协，这些势力已经与教会建立起了非常密切的政治联盟。[33]但是，即使在天主教教义妥协更多的地方，例如在［多明我会修士、主教］佛

罗伦萨的安东尼（Anthony of Florence）［1389～1459］身上所发生的那样，这种获利取向的活动作为自在目的涉及基本上可耻的情境，尽管既存的现实使得必须容忍这一情境，人们的如此感受却从来也没有完全消失过。

那时的一些伦理思想家，特别是唯名论学派[34]的追随者，把发展至那时为止的资本主义的商业实践当作既定的东西来接受。他们因此还力图表明这些实践的合法性，尤其是证明商业是必需的。最后，他们把出自贸易的勤奋看做利润的合法来源，看做伦理上可以接受的（虽然不无批评）。然而，支配性的教诲则把资本主义获利的精神斥为道德上的堕落，或者至少拒绝从伦理上积极评价这种精神。[1920]

"道德的"观点，诸如本杰明·富兰克林的那些观点，在当时完全是不可思议的。其实，这尤其是资本家自己的态度。即使当他们的毕生工作追随着宗教传统时，他们也知道他们的活动充其量不过是某种伦理上无关紧要的、仅仅被容忍的东西。由于他们的活动与教会对高利贷的禁止始终存在发生冲突的危险，这些活动就仍然是可疑的，尤其在信仰者的灵魂是否得救方面。正如资料所表明的，在富人们临终的场合，相当巨额的钱财作为"良心钱"从他们的口袋流向宗教机构。在有些情况下，这些钱甚至会流向他们以前的债务人作为补偿，补偿过去作为"高利贷"从债务人那里巧取豪夺来的钱。

只有对那些贵族圈子里的人，这一情境才会不同（除了异教徒和那些被视为有可疑信仰的人），这些贵族已经在内心里从宗教传统中解放出来。然而，即使怀疑论者和不去教堂者也相信通过捐献大量钱财给教会以悔过自新是适当的，这样他们就能应付所有的可能性。这样做似乎更是作为针对死后的不确定性的保险。无论如何（至少根据非常广泛流行的无原则的见解），服从教会戒律的外在印记（sign）据称只要确保得救就足够了。[35]恰好在这里，根据资产者、怀疑论者和不去教堂者**自己**对他们活动的理解，他们活动的**无涉**风俗的甚至**反**风俗的性质变得显而易见。

*　*　*

那么，这种至多只不过在伦理上得到容忍的活动如何变成以本杰明·富兰克林的方式实践的"天职"的呢？如何从历史角度来解释：在佛罗伦

萨，这个14和15世纪资本主义发展的中心与所有强大的政治势力角逐的货币与资本的市场，逐利却被认为在道德上是成问题的或者至多是得到容忍的？而在宾夕法尼亚乡下的小公司的商业关系中——在那里，几乎没有大规模贸易的迹象，而只有银行体系的雏形是明显的，并且经济持续地受到坍塌到纯粹的易货贸易的境地中去的威胁（仅仅因为缺乏金钱的缘故），逐利却变得被视为合法？确实，逐利被理解为本质上是组织与指导生活的道德上可以接受的，甚至值得赞扬的方式。

在**这里**谈论在“观念的上层建筑”中对“物质”状况的“反映”显然毫无意义。因此，我们的问题是：哪些观念导致某种具有纯粹营利取向的活动被归类于“天职”范畴，而个人面对这一天职又具有**义务**感？正是这一组观念为“新型”雇主的生活方式提供了伦理的基础和支柱。

有些人将经济理性主义描述为现代经济的一般基本特征（特别是桑巴特，经常是在成功的和有效的讨论中）。如果“经济理性主义”是指根据**科学**观点组织生产过程，因此排除了收益严格受制于人们自然“生理”局限的状况，从而导致生产率的增加，那么，桑巴特这么说肯定是完全正确的。一般而言，技术和经济领域的这一理性化过程，无疑也决定了现代中产阶级社会的“生活理想”的一个重要组成部分。为人类提供物质产品的理性生产组织中的工作，毫无疑问作为资本主义精神的代表人物毕生努力的指导目标而萦绕在他们心中。譬如，只要读一下富兰克林关于自己在费城致力于社区改良的记述，就立刻能理解这一完全自明的真理。进而，当一个人为无数的人提供了“工作”，并帮助自己的家乡在经济上“繁荣”起来（对资本主义来说，这一字眼与人口和贸易的数字相关联），他所感到的喜悦和自豪明显属于现代商业体制中独特的，并且无疑是“理想主义”驱动的满足。同样，资本主义经济以一种系统而冷静的方式，在严格**数量**计算的基础上将受欢迎的经济成功理性化并面向这一成功。这些运作原则对资本主义来说是内在的和基本的。这些原则直接与农民追求勉强糊口的境况截然相反，也与中世纪的行会师傅依靠老主顾来维持市场优势的做法截然相反，还与“冒险家式的资产者”的政治投机取向和非理性的投机截然相反。

因此，显然，资本主义精神的发展最易于被理解为整体的理性主义的更大的、包罗万象的发展的一个组成部分。进一步说，显然，这一精神应当最好理解为从理性主义对生活终极问题的基本立场中推导出来。因此，

根据这一诠释，新教只能在它作为纯粹理性主义的生活观的“先驱”角色的范围内予以历史的考察。

然而，只要你试图严肃地以这一方式来系统阐述资本主义精神发展的问题，那么，很清楚，以这样一种简单的途径来探讨这一问题是不够的。原因在于：理性主义的历史决不呈现出一种进步的展开，根据这一展开，所有彼此分离的生活领域遵循着平行的发展路线。例如，如果私法的理性化被理解为对法律事物的概念简化和分类，那么，这一理性化在古代晚期的罗马法中已经达到了迄今为止的最高形式。然而，它在一些经济理性化程度最高的国家中却仍然最滞后。英格兰就是这样一个实例。[现代] 资本主义在这个国家的发展期间，庞大的律师行会的势力阻止了罗马法的复兴。相反，理性化的罗马法在南欧的天主教地区始终占据着支配地位 [与英格兰相比，这里的现代资本主义仍然不发达]。

[关于分离的生活领域的不平行发展再举两个例子就足够了。] 首先，18 世纪的纯粹世俗化的哲学 [启蒙运动] 确实并不仅仅基于，甚至也不主要基于高度发达的资本主义国家的支持。甚至在今天，特别是在罗马天主教国家里，伏尔泰（Voltaire）[1694～1778] 的这种哲学仍然是上层与中层社会阶层的共同遗产。其次，如果人们将**实践理性主义**这个字眼所指的组织生活的方式理解为就是将世界的活动有意识地诉诸**特殊个人**的实际利益，并从他或她的特定观点来对这些活动加以判断，[36]那么，这种生活方式典型地主要为那些**散漫**（*Liberum arbitrium*）的民族所独有。甚至今天，实践理性主义也渗透了意大利人和法国人的血肉。而我们已经确信，这决不是人们与作为一份职责的他们的“天职”的关联（这是 [现代] 资本主义所必需的）得以充分孕育的土壤。

有一句简单的话应当屹立于每项深入探索“理性主义”的研究的中心。绝不能忘记：人们事实上可以从大量不同的终极观点出发将生活“理性化”。进而，人们还可以从完全不同的方向上将生活理性化。“理性主义”是一个历史概念，它自身就包含着一个充斥着各种矛盾的世界。

现在，我们的任务就是研究“理性地”思想与生活这一不带感情色彩的形式到底是由谁的精神后代发育而来。“天职”的观念，以及在这一天职中将自我完全献身于**工作**的观念都是从这里起源的。如上所述，

整个“天职”概念从个人幸福的纯粹自我利益的观点来看必定显得是完全非理性的。但是，以“天职”的方式献身于工作，在过去一直构成我们资本主义经济文化的最有特征的组成部分之一。并且今天仍然如此。我们在这里感兴趣的恰恰是，存在于这一“天职”概念之中的，就像存在于每一种关于“天职”的概念之中的一样，那种**非理性**因素的祖先谱系。[37]

第三章　路德的“天职”概念

有一个清晰可闻的回声从宗教领域响起，准确无误地回荡在德语的天职（*Beruf*）**一词**中，并且或许以更明显的方式回荡在对应的英语天职（calling）一词中：上帝赋予人的**职责**。这一回声变得越是清楚，我们在实际应用中强调这个词就越是热情。

如果我们现在跨越诸大文明的语言去追溯这个词的历史，很快就会发现：无论是在天主教占主导地位的诸民族中，还是在古典时代的民族中，指谓“天职”（在明确划定的终身坚守的工作领域这一意义上）这一意思的表述都不为人所知。[1] 然而，这样一个表述却确实存在于**所有**新教主导的民族中。进而，显然，并不是相关的语言中所包含的独特的民族品性（诸如**德国人民的精神**之类的表述）造成了这种状况。相反，**天职**这一字眼现在的意思出自**《圣经》的译文**，它实际上体现的是译者的精神，而不是原著的精神。[2]

在路德翻译成德语的《圣经》里，天职（*Beruf*）这个词现在的含义最先出现在耶稣·西拉所著《智慧书》的《旧约》里（11：20～21）。[3] 此后，在所有新教民族的日常语言中，这个词都迅速地获得了它现在的含义。而在此之前，无论在世俗文学还是在宗教布道中，都不存在这一表述的任何迹象。就我所知，这一表述另外只出现在一位德国神秘主义者的著述中，而他对路德的影响是众所周知的。[4]

进而，正如这个词的含义是新的一样，这一**观念**也是新的（这应当是众所周知的）。天职的概念是宗教改革的产物。这并不是说，对于日常工作的欣赏的某些早期迹象，正如在天职概念中所发现的那样，在中世纪，甚至在古代（希腊化**晚期**）还不能清晰可见。我们在下文也将论及这一点。无论如何，有一个方面无疑是**新**的：在职业的天职中履行职责变得被

视为是道德活动所能具备的最高表述形式。这一献身于天职的道德价值的新概念恰恰是将宗教意义附加于日常工作的观念的不可避免的结果。天职的概念最早正是在这一意义上以这一方式产生出来的。

因此，**天职**的概念表达了所有新教教派的核心教义，这一教义拒斥天主教将伦理戒律划分为命令（*praecepta*）和忠告（*consilia*）的做法。过取悦上帝的生活的唯一方式因此变成：修道士所实践的从现世的禁欲式退隐，和这一禁欲主义所隐含的对现世日常生活常规道德的明确超越，现在被代之以**现世的工作**。这一工作涉及履行职责，所有这些职责都是从每个人的［社会与职业的］位置导出的。每个人的“天职”是通过这些位置来定义的。

路德[5]在其改革生涯的最初十年中发展了这些观念。最初，路德同中世纪的主流传统（例如以托马斯·阿奎那为代表的传统）相当一致，[6]认为现世的工作属于肉体的领域。虽然工作据说是上帝所意欲的，也是虔诚生活必不可少的物质基础，但工作在道德上并不特殊，如同吃喝一样。[7]然而，随着他的“通过唯一信仰（*sola fide*）而得救”这一思想的更清晰完善，他日益激烈地反对天主教修院修士和托钵修会修士的福音会议（路德视这些人为“听命于魔鬼”），而天职的意义对于他也变得日益重要了。

对路德来说，修道院的生活组织以及修道士对这种生活在上帝眼中的合法性的感知，现在显然没有任何价值。进而，路德把修院制度理解为修道士们从现世的责任退却出来的自私的缺乏爱的产物。与此相反，在他看来，职业中的现世工作是兄弟之爱的外在表现，他以非常朴素的方式来论证这一概念，并且这一论证与［现代经济学的创始人］亚当·斯密［1723～1790］的著名论述（近乎奇异地）相反。[8]路德主要通过指出劳动分工迫使每个人为**他人**工作这一事实来论证这一点。然而，由于这一正当理由本质上具有经院哲学[9]的性质，这一论证很快就销声匿迹了。取而代之的是，路德以日渐高涨的热情强调，在任何情况下，对现世职责的履行构成了取悦上帝的唯一方式。这一履行，而且唯有这一履行，是上帝的意志。因此，每一种许可的天职在上帝面前都具有绝对同样的效能。[10]

* * *

这一对职业生涯的道德辩护是宗教改革最有影响的成就之一，特别是路德的成就之一，这是毋庸置疑的。这甚至可以被正确地理解为是自明

的。[11]这一观点所容忍的世界远离［法国数学家、哲学家布莱斯·］帕斯卡［1623～1662］[12]的沉思语调中所包含的刻骨仇恨，出于这一仇恨，他拒绝对一切世俗活动予以好评。帕斯卡深信，这类活动只能通过诉诸虚荣或者狡诈得到解释。[13]耶稣会会士根据或然论[14]所实践的慷慨的出于功利的对现世的**适应**与宗教改革的观点甚至离得更远。但是，新教的这一成就的实践意义如何以具体的方式呈现似乎是个难题。这一成就更经常是被模糊地感知而非清楚地认识。

首先，几乎无须指出，例如，不能说路德的著作与我们就这一术语迄今所定义的（顺便说，以任何方式所定义的）那种资本主义精神有内在的亲和力。甚至那些最热烈地赞颂宗教改革的每一“成就”的宗教派别，今天也决不会与任何形式的资本主义结盟。毋庸置疑，甚至路德本人也会坚决否认与在富兰克林那里崭露头角的这一思想框架有任何关系。

当然，不应该把他抱怨当时的大冒险家资产者，诸如富格尔[15]和其他类似的人，当作他反对这一思想框架的证据。确实，路德和其他人在16和17世纪反对某些大贸易商行的**特权**地位的斗争，无论这种特权地位是法律上的还是实际上的，最好与现代反对托拉斯的特权的运动相提并论，而不能被理解为**经济传统主义**的思想框架的表现。胡格诺派教徒与清教徒都是资本主义精神的支持者，他们（与路德宗教徒一起）也都参与了反对大贸易商行、反对伦巴第银行家会议，[16]反对受到圣公会和英法两国国王与议会青睐的垄断资本家、银行家和大投机商的艰苦斗争。[17]邓巴战役（1650年9月）之后，［奥利弗·］克伦威尔（Oliver Cromwell）［1599～1658］[18]在写给长期国会的信中说：“恳请改革所有各行业中的滥用：如果有人要以多数人受穷来使少数人为富的话，那将与共和政体不符。”但是，显然，从其他文献中可以发现，［不像路德，］克伦威尔完全被注入了一种特殊的“资本主义”思想模式。[19]相反，即使与晚期经院哲学的著述相比，路德反对高利贷或者一般而言反对利息的大量论述揭示出一种（从现代资本主义的观点看来）完全“落后”的关于资本主义获利本质的理解。[20]他对金钱手段不能促进生产率的论证（这早已被佛罗伦萨的安东尼证实是假的）的支持特别突出。

然而，我们无须在此就这一点详谈。**宗教**意义上的天职观念——从这一观念对日常工作世界里的生活组织的影响来看——能够以各种形式实现。宗教改革的成就，与天主教的立场相比，主要是极大地增强了（现世

的、由天职来组织的）工作与道德强调的融合，并且将一份宗教价值，或者说报偿，置于这一融合之上。而恰恰赋予这一成就以表述的“天职”观念的进一步展开，则依赖于不同新教教会中虔诚概念的特殊形成过程。

* * *

路德相信，他的天职观念来自《圣经》的权威，但一般而言，《圣经》的权威实际上青睐的是经济传统主义。特别是《旧约》从未表达过一种超越日常生活的程式化道德的观念。在《旧约》的经典先知书里找不到天职概念，而在别处也仅在零散不全的篇章里可以看到这一概念。有一个非常类似于天职观念的宗教观念被严格限定在以下意义上进行表述：每个信徒都必须安守自己的“生计本分”，而让不信上帝的人去追逐物质利益。这就是《圣经》里所有那些直接论述职业的篇章的意思。《塔木德》在这一观念上打开了第一个缺口，但这只是一个不完全的缺口，而不是能从根本上摧毁这一观念的缺口。耶稣的立场，以古典的清明，清楚地体现在古代近东的典型祈求中：“请赐给我们今天的食物。”进而，在耶稣的教诲中拒斥现世如其所是的激进要素的出现，诸如在μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας［所有制的罪恶］这一概念中所表明的，排除了现代“天职”观念与耶稣个人有任何**直接**联系。[21]

在基督教的使徒时代，正如在《新约》里以及特别在圣保罗的著述里所表述的，在人们世俗职业里的天职的概念，要么被视为无关紧要，要么像在《旧约》里那样，基本上被视为经济传统主义的方式。最初几代基督徒满怀着对世界末日的期望，这一期望应对这一无关紧要和这一传统主义负责：因为所有的变化都有待主的降临，所以虔诚者只有希望仍然待在原来上帝召唤他时所在的地位和职业里——并继续像过去一样劳动。以这种方式，信仰者就不会陷入赤贫，从而给其他信仰者同伴增加负担。并且，最终，等待的时期只会持续短暂的时间。

路德在大约 1518 年到大约 1530 年这段时间的思想发展中，开始支持经济传统主义，并且日益坚定。他在这段时间里是通过他自己精神状态的棱镜来阅读《圣经》的。[22]在路德从事改革活动的最初几年里，由于他基本上根据一个人的基本生存来理解天职，路德关于现世活动的适当**类型**的思想被与圣保罗的那种漠视现世的末世论（表述在《新约・哥林多前书》7：20～24）[23]有内在亲和力的观点支配。路德坚信，处于各种地位的人都

可以得救；将重要性赋予人生的这一短暂朝圣之旅中的天职的**类型**，将是无意义的。因此，路德论证，追求超出自己需要的物质利益，必定是个人缺少上帝恩典的迹象。确实，因为追逐利益显然只有以牺牲他人利益为代价才可能，所以这一追逐必然被视为毫不含糊的丑恶行为。[24]

随着路德自己日益涉足世俗事务，他对在一项天职中工作的意义的评价也日益增高。与此同时，他逐渐越来越将每个人特殊的天职视为上帝对这个人的一项具体旨意：某一特定位置所义不容辞的任务必须予以履行，因为神圣的天意已经将这个信徒置于这一位置。在农民起义［1524～1525］和同**宗教狂**（*Schwarmgeister*）发生冲突之后，[25]路德逐渐将客观的历史秩序——上帝将个人置于其中——视为神圣意志的直接表现。[26]他日益强调神意力量的作用，尤其是其对生活中彼此不相关事件的影响，这导致他越来越强调神圣意志作为“宿命”的重要性，这是一个证明与经济传统主义相切合的观念：个人从根本上应当**待在**上帝最初给他安排的天职和地位之中。他在此生中的努力应当仍然限制在他既定的生活情境的边界之内。

因此，由于路德的经济传统主义从一开始就系于保罗对现世的淡漠，所以，他的经济传统主义后来发展成一种对于神意[27]的日益强烈的信仰，将对上帝的无条件顺从[28]与对个人命运的无条件屈服等同起来。这种思想方法绝不可能使路德在天职中的工作与**宗教**原理之间建立起一种本质上新颖的联系，或者一般而言，为这样一种联系系统地阐述坚实的理论基础。[29]**教义**的纯正乃是路德的教会唯一正确无误的标准，这种纯正本身就妨碍他在伦理领域发展出任何新的观点。对路德来说，这一教义在16世纪20年代的［农民］起义之后就越来越不可更改了。

*　*　*

因而，路德的天职概念依旧与经济传统主义相关联。[30]作为一项神圣的教令，天职是必须**服从**的东西：个人必须把自己“托付”给它。路德著述中的这一论调压倒了另一种也出现在他思想中的观念：天职中的工作是上帝赋予人的一项任务，或者实际上是**唯一的**一项任务。[31]正统的路德宗以后的发展甚至更强调托付给天职这一观念。

就伦理行动而言，路德宗并未涉及关于责任的禁欲观念。因此，任何超越日常生活的程式化伦理的可能性都被排除了。一旦人们认识到路德宗

的这一方面与其中心特征相联系，它对伦理行动的消极后果就变得显而易见。路德宗的中心特征是：告诫信徒要服从世俗的权威以及把自己托付给他被赋予的生活环境。这些对服从和托付的告诫在早期阶段构成了路德宗唯一的伦理方面的贡献。[32]

正如下面当我们转而讨论中世纪的宗教伦理时将予以解释的，路德所阐述的天职观念大部分已经被德国神秘主义者探讨过。［约翰内斯·］陶勒尔（Johannes Tauler）［1300～1361］建立了宗教天职与现世天职具有同等价值，而修院形式的禁欲主义的工作与侍奉具有**较低**价值的原理。[33]这些立场都来源于他赋予灵魂心醉神迷—沉思冥想地接受圣灵的方式以决定意义的观念。因此，与神秘主义者相比，路德宗以某种方式实际意味着一步倒退。与神秘主义的观点（这经常令人想起部分虔信派教徒、部分贵格会教徒的信念心理）相比，（对路德，更多的是对他的教会来说）理性职业伦理的心理基础变得相对不稳固了。[34]仍有待证明的是，路德仍然怀疑神秘主义倾向于禁欲主义的自我约束（self-discipline）；他将这样的自我约束视为通过善工（good works）而获救的一种形式。出于这一理由，路德教会里的神秘主义不得不越来越消退到背景之中。

因此，迄今可以确定的是，路德的天职观念对于**我们**在此寻求答案的问题［资本主义精神的出现］只有不确定的影响。在此我们不想牵涉更多。[35]必须注意，这一结论决不意味着路德对宗教生活的革新对资本主义精神的发展没有实际意义。事实恰恰相反。然而，我们现在只能看出，路德宗对这一精神展开的意义并不**直接**来自**路德**及其教会对现世职业天职的立场。其他新教宗派可能更清楚地建立了天职与资本主义精神之间的联系。现在对我们来说，有意义的是，转向那些以一种比路德宗更直接的方式在**实际**生活和宗教信仰之间建立起联系的教派。

* * *

加尔文宗和其他新教**教派**在资本主义发展史上所起的显著作用前面已经提到了。路德在［瑞士改革宗神学家乌利希·］茨温利（Ulrich Zwingli）［1484～1531］[36]的身上发现了一种与他自己“相当不同的精神”，路德的精神传人也特别是在加尔文宗身上发现了这种精神。天主教出于报复心理，从早先直至今天一直都认为加尔文宗是它真正的对手。

这些敌意首先可以诉诸纯粹政治的原因来解释。虽然如果没有路德个

人宗教思想的发展，宗教改革是不可想象的，而且宗教改革在精神上长期由路德的人格所决定，但是，如果没有加尔文宗，路德的工作的持久而实际的影响也同样是不可想象的。但是，天主教和路德宗对加尔文宗抱有同样反感的原因很清楚在于加尔文宗的独特性。甚至从表面就可看出，加尔文宗对宗教生活和世俗活动的关系的阐述与天主教和路德宗完全不同。甚至在特定意义上使用明确的宗教动机的文学作品中，这一区别也是显然的。例如，你只需要比较［但丁·阿里杰利（Dante Alighieri）（1265～1321）所作的］《神曲》的结尾与我们习惯称作“新教的神曲”的那首诗《失乐园》的结尾。在《神曲》的结尾，诗人在天堂里面对神圣的奥秘伫立无言；而在［英国诗人约翰·］弥尔顿（John Milton）［1608～1674］的《失乐园》里，在描写了亚当夏娃被逐出乐园之后，弥尔顿对《失乐园》的最后一首歌总结道。

> 他们二人回顾自己原住的幸福乐园的东侧。
> 那上面有火焰的剑在挥动。
> 门口有可怖面目和火武器的队伍。
> 他们滴下自然的眼泪，但很快就擦掉了；
> **世界整个放在他们的面前，**
> **让他们选择安身的地方，有神的意图作他们的指导。**
> 他们手挽手漫步向前，
> 穿过伊甸园踏上他们孤独的路。[37]

就在这一段略往前一点，大天使米迦勒对亚当说：

> ……只要加上
> 实践，配合你的知识，还有信仰
> 加上德行、忍耐、节制，
> 此外还加上爱——就是后来叫做
> “仁爱”的，是其他一切的灵魂——
> 这样，你就不会不高兴
> **离开这个乐园，而在你的内心**
> **另有一个远为快乐的乐园。**[38]



每个人立刻就会感到，这是清教徒庄重地转向现世的强有力表述——这也就是，将生活的平淡无奇的活动珍视为**职责**——这种表述从来也没有出现在中世纪作家的笔下。但这一转向现世恰好与路德宗很不相容，正如在路德和［诗人、作曲家］保罗·格哈德（Paul Gerhard）［1607～1676］所作的圣歌中所显示的那样。

我们在这一点上必须更加具体。在这里存在有意义的差别的模糊感觉，现在必须代之以对这些差别的多少精确的概念**阐述**。进而，［植根于天主教、路德宗和加尔文宗的伦理独特性上的］这些差别的内在原因必须予以研究。

本研究的任务[39]

［将这些差别的来源］诉诸“民族性格”的观点，一般而言，不仅是承认**无知**，而且在我们的案例中还是根本站不住脚的。一方面，将一种统一的“民族性格”赋予17世纪的英国人从历史上说是不正确的。“骑士党人”和“圆颅党人”［清教徒］感觉到他们自己不仅分别是两个不同的群体，而且是彼此截然不同的人种。任何对此做过认真研究的人一定会赞同他们的看法。[40]另一方面，英国的商人冒险家与汉堡古老的汉萨同盟的商人在民族性格上不存在显著区别，就像中世纪末的英国人与德意志人之间不存在任何有意义的区别一样。进而，那些确实存在的差别是不能通过诉诸变化着的政治格局来清晰加以解释的。[41]是宗教运动的力量——虽然不是唯一的因素，但却远远超过其他一切因素——创造了这里所说的差别，这些甚至今天我们仍然熟悉的差别。[42]

在探讨早期新教伦理与资本主义精神发展之间的关系时，本研究将从加尔文的改革、加尔文宗以及其他清教派别出发。然而，选择这一出发点不应被理解为，期望在这些宗教群体的创始人或者代表人物那里发现资本主义精神并且将这一精神的觉醒因此以某种方式视为他们毕生工作的**目标**。我们确实也不能相信，他们中的任何人会认为追逐现世的财货乃是出于自在目的，也就是，乃是伦理价值。

进而，有一点特别应当首先铭记：伦理变革的纲领不是本研究所必须研究的那些宗教改革家的中心议题，这些人诸如［西门斯·］门诺（Simons Menno）［1492～1599，门诺派的创始人］、乔治·福克斯（George

Fox）［1624～1691，贵格会的创始人］和［约翰·］卫斯理（John Wesley）［1703～1791，循道宗的创始人之一］。这些人既不是“伦理文化”社团的创立者，也不是人文主义的社会改良或文化理想的代表人物。灵魂的救赎——而且仅仅是灵魂的救赎——才是他们生活和工作的中心。他们的伦理目标和他们教诲的实际效果全都系于这一救赎的主题之上，并且必须被视为完全是纯粹宗教动机的**结果**。进而，我们因此必须准备承认，宗教改革的文化影响在很大程度上（从我们的特殊视角看来，甚至可能是主导性的）乃是宗教改革的代表人物们的［神学］劳作未曾预见的甚至也是**不想要**的结果。确实，这种文化影响经常相当远离，或者干脆对立于宗教改革者们头脑中的所有念头。

因此，以下的研究也许会以一种适度的方式对于理解下述问题有所贡献：即“观念”在历史上是如何变得普遍有效的。然而，为了避免对我们这里所论断的纯粹观念动机成为有效力量的方式一开始就产生误解，这里先对这一主题进行一些澄清。这些澄清可以作为上述引言性讨论的总结性评论。

* * *

这里，应当直接说明，像本研究这样的研究决不涉及对宗教改革的根本观念作出**评价**的企图，无论是援引社会政治的还是宗教的见解。相反，我们的目标涉及宗教改革中对于具有宗教意识的个人来说是次要的与表面的那些方面。最终，我们的任务是研究和澄清宗教动机一般而言对我们现代的，特别“现世”取向的生活与文化的错综复杂的发展有什么影响——这一发展是从无数片断的历史力量中产生出来的。我们最终只是想问这样的问题：我们的现代生活和文化的哪些特性应当**归因**于宗教改革的影响？换言之，在什么程度上，宗教改革是这些特性的历史原因？

在问这样的问题时，一方面，我们当然必须摆脱这样一种观点：宗教改革作为一种“历史发展的必然性”可以从经济转型中“推导”出来。如果新创建的这些教会能够持久，那么无数历史力量的格局（constellations）就不得不相互作用。绝不可能援引“经济发展的规律”，或者更普遍地，援引无论什么类型的经济观点，来恰当说明这些发展的复杂性。毋宁说，尤其是政治过程必定与经济力量相互作用。

另一方面，我们在这里将不去捍卫任何形式的这样两个愚蠢和教条的

论点：①资本主义精神（就这里使用这一字眼的仍然临时的用法而言）**只有**作为宗教改革的某些影响的表述**才能**产生，和②资本主义作为一种**经济体系**乃是宗教改革的创造。后一立场已经因为以下这一简单事实的存在而永远站不住脚了：某些重要**形式**的资本主义商业公司要比宗教改革古老得多。相反，在这里只应当确定：宗教影响是否，以及在什么程度上，**共同**参与了这一精神在全球范围的质的形成和量的传播。我们希望进一步断定：[现代] 资本主义赖以存身的**文化**的哪些实践**方面**可以追溯到这些宗教影响。

鉴于宗教改革时代的物质基础、社会和政治组织形式、形形色色的思想潮流之间相互影响的极其复杂的状态，我们只能以下述方式来进行研究。**第一**，我们将研究在某些宗教信仰形式和一种职业伦理（*Berufsethik*）之间的具体的"选择亲和性"（*Wahlverwandtschaften*）是否（以及以什么方式）清晰可见。这样做将使我们尽可能阐明，宗教运动作为这些选择亲和性的结果对于经济文化发展的影响的类型。此外，这种对经济文化的影响的一般**方向**，作为这些选择亲和性的结果，也可以得到澄清。第二，**只有**在这一影响已经被满意地确立**之后**，才有可能试图去估计我们现代生活的价值和观念的历史起源在何种程度上可以归因于宗教改革所产生的这些宗教力量，在何种程度上可以归因于其他力量。

下　篇

禁欲主义新教的职业伦理

第四章　现世禁欲主义的宗教基础

在历史上，禁欲主义的新教有四个主要的担纲者（就这里使用的“禁欲主义的新教”的意涵而言）：①加尔文宗，指它在西欧，特别是在17世纪，所支配的主要区域所采取的**那种形式**；②虔信派；③循道宗；④从浸礼运动中产生的教派（浸礼会、门诺派和贵格会）。[1] 这些禁欲主义的新教的担纲者彼此并非截然分开，而它们相对于宗教改革的那些非禁欲主义的教会的区别也并不能严格保持。

循道宗在18世纪中叶从英国国教圣公会内诞生。循道宗创始人的目标并不是创建新的教会，而更想在国教会内唤醒禁欲主义精神。确实，循道宗只是在后来的发展进程中，主要是在向美洲移植之后，才与圣公会分裂。

虔信派产生于英国的，尤其是荷兰的加尔文宗土壤。直到17世纪末，虔信派仍然与加尔文宗保持着不可觉察的联系。在［德国神学家菲利普·雅各布·］斯彭内尔（Philipp Jacob Spener）［1635～1705］的有效影响下，[2] 虔信派后来以一种部分基于教义的方式，逐渐融入路德宗。它仍然是路德宗教会内部的运动。只有［伯爵尼古拉斯·冯·］亲岑道夫（［Count Nicolaus von］Zinzendorf）［1700～1760］[3] 的追随者曾经受到胡斯派（Hussite）和加尔文宗在摩拉维亚兄弟会（*Herrnhuter*）教派[4] 中的部分影响，于是像循道宗一样，被迫违反他们自己的意志在路德宗教会之外组成个特殊类型的教派。

加尔文宗与浸礼运动在它们的发展初期曾经尖锐对立。然而，在17世纪晚期，浸礼会变得与加尔文宗关系密切。在这一世纪初，这些群体的界限是清楚的，就像甚至在英国和荷兰（Holland）的独立派各教派之间那样。正如虔信派的历史所示，向路德宗的过渡也是一个逐渐的过程；正如

从加尔文宗向圣公会的过渡一样，尽管无论从其外部特征，还是从其最忠实拥护者的精神倾向来看，圣公会都与天主教有关。确实，虽然禁欲主义运动（这一运动将被称作**清教**，就这一不固定的术语的最普遍意义而言）[5]的广大追随者以及特别是其最坚定的倡导者，都恰恰反对过圣公会信仰的基础，但他们之间的差别只是在冲突中变得尖锐的，并且即使这时也只是逐渐变化的。进而，即使我们完全撇开管理方法与组织结构的问题——这些问题我们现在不感兴趣——这些群体之间的关系也仍然没有改变。

即使最重要的教义上的差别，诸如涉及预定论和称义论的教义上的那些差别，彼此也都以广泛多样的结合方式融合在一起。因此，甚至在17世纪初叶，维护彼此区别的教会团体也经常受到阻碍。首先，对我们来说最重要的是，无论我们是转向上面提到的禁欲主义的新教的那四个担纲者还是转向从它们之中产生出来的众多教派中的任何一个，都可以发现生活的道德式组织的完全相似的表现。我们将看到，类似的伦理准则可以附着在形形色色的教义基础之上。进而，用于灵魂安抚的很有影响的文字手段在时间的进程里彼此影响。这主要涉及形形色色信仰的决疑论小册子。[6]尽管这些信仰组织实际生活的方法相当不同，但在它们中间仍然可以发现巨大的相似之处。

因此，我们似乎最好忽略这些教会与教派的教义基础与伦理理论。相反，我们可以纯粹集中探讨它们的道德实践（在可以确定这些实践的范围内）。然而，这样做并不明智。当然，不同教派的禁欲主义的道德的教义根源也是不同的，这些根源在激烈的斗争之后消亡了。然而，禁欲主义的道德与这些教义的原始联系不仅在“非教义的”后继伦理中留下了重要的遗产，而且，**只有**了解根源性思想的内容，我们才能理解这一禁欲主义的道德与关于**第二次生命**（hext life）的思想的联系。确实，第二次生命的观念曾经绝对支配过那时人们的宗教思维。要是没有第二次生命对信徒的那种笼罩一切的威力，宗教觉醒就不会启动，而这一宗教觉醒又在很大程度上影响了信众的**实际**生活。

显然，对我们来说，这一论题并不涉及当时的伦理小册子里理论上正式**传授**的东西。这并不是否认这种传授通过它对教会戒律、牧师事务和布道的影响确实具有实践意义。[7]然而，我们的兴趣完全在另外的方面：我们希望查明这些赋予了信徒的生活的组织以方向并使个人牢固秉持这一方向的**心理动机**的中介。尽管这些动机是通过宗教信仰和宗教生活的实践创造

出来的，然而在很大程度上，特定的诸宗教信仰伫立在它们的源头。那时的人们思虑于似乎抽象的教义达到了这样的程度，以致我们今天只有理解了这些教义与实际宗教兴趣之间的关联，才能理解他们的思虑。

现在，对一些教义的考量[8]作出解释变得必不可少，即使这对于非神学家来说必定显得冗长乏味，而对于在神学上造诣深湛的人来说，却又似乎草率而肤浅。我们只能将宗教观念当作理想类型来进行研究，即，当作被赋予了某种程度的逻辑一致性的构造概念来进行研究，这种逻辑一致性难得在实际历史中被发现。恰恰**因为**不可能在历史实在中画出清楚的界线，我们唯一的希望在于，通过对这些宗教观念逻辑上最为**一致的** [或者"理想的"] 形式的研究，来确定这些观念的特殊影响。

A. 加尔文宗

在16和17世纪最发达的资本主义国家——荷兰、英格兰和法兰西，正是加尔文宗的信仰[9]引起了巨大的政治与文化冲突。[10]因此，我们首先转向这一宗派。[11]

在当时，**预定论**的教义被视为是加尔文宗最具特色的教义，这一观点甚至在今天一般而言仍然是正确的。当然，这一教义究竟是构成了归正宗教会"最本质的"信条还是仅仅是"附属物"，一直存在着争议。

关于某一历史力量在什么程度上是本质的判断属于以下两种类型之一：这种判断可以植根于价值和信仰（这里涉及历史力量的本质被理解为单一的"具有兴趣"的因素或者单一的具有"持久价值"的因素）；这种判断也可以涉及某一历史力量与其他历史力量之间关系的**因果性**意义，这种判断属于因果性归属的历史判断。

我们的问题关乎被归因于预定论教义的文化—历史**后果**的范围。这些后果显然相当强大。预定论的教义摧毁了 [约翰·冯·] 奥登巴内费尔特 (Johan von Oldenbarneveldt) [1547~1619] 领导的 [反对荷兰当局] 的斗争，[12]也正是由于王权与清教在这一教义上的分歧，英国圣公会的分裂在 [反对清教的君主] 詹姆士一世 [1566~1625] 治下终于变得不可挽回。确实，**预定论的教义**逐渐被看做是加尔文宗对国家的首要危险，而国家要与它斗争。[13]

17世纪的重大教会代表会议（尤其是多特雷赫特与威斯敏斯特教会代

表会议，还有无数小型会议）都把赋予这一教义以宗教法规的效力作为会议的核心任务。这一教义还成为**战斗教会**（*ecclesia militans*）的无数英雄们的有力根据。在18和19世纪，这一教义引起过教会中的分裂，并且成为大觉醒运动的战斗口号。因此预定论的教义不能被忽视。但这一教义今天不再为所有受过教育的人所了解。所以，让我们通过摘自这一教义的权威来源的几页文字来了解它的主要特征。这一权威来源是1647年的《威斯敏斯特信纲》。独立派和浸礼会诸教派在预定论上的立场都来自这个文件。

第九章（论自由意志），第三款：人，由于他堕入罪恶状态，所以完全丧失了达到任何伴随着救赎的、精神上的善的意志能力。所以，一个自然人，完全与善背道而驰并且死于罪孽，就不能依靠自己的力量转变自己，或为此做好准备。

第三章（论上帝的永恒旨意），第三款：按照上帝的旨意，为了彰显他的荣耀，一些人与天使被预定赐予永恒的生命，其他人则被预定了永恒的死亡。

第五款：人类中被预定赐予生命的那些人，在创世之前就已根据上帝那永恒且不变的目的、他的意志的秘密意图和善的满足，被上帝在基督中选中，赐予他们永恒的荣耀。这些人被赐予生命仅仅出于上帝自由的恩典与爱，并没有预见到他们的信仰或者善工，或者坚韧，也没有预见到任何其他条件或原因使上帝如此，一切归于上帝的荣耀的恩典。

第七款：人类中其余的人，根据上帝自己意志的不可探测的意图，上帝随其所愿施予或拒予仁慈，为了对自己的造物的权能的荣耀，上帝乐于对他们置之不理，并注定他们因自己的罪孽而感到羞辱和惩罚，一切归于上帝的荣耀的正义。

第十章（论有效的神召），第一款：所有上帝已经预定赐予生命的人，也只有那些人，上帝乐于在他预定与接受的时候，以圣言和圣灵进行有效召唤（将他们从本性使然的罪恶与死亡的状态中拔擢出来）……剔去他们的铁石心肠，赐予他们肉做的心，更新他们的意志，并以上帝的全能使他们向善……

第五章（论天意），第六款：至于那些不信上帝的恶人，以前的罪恶使他们盲目而且心肠刚硬，上帝作为正直的法官，不仅拒绝给予

> 他们恩典——这恩典本可以照亮他们的知性，软化他们的心肠，而且上帝有时甚至收回他们原有的禀赋，当他们的腐化导致罪恶的机会时，使他们暴露在这样的事物之前：尘世的诱惑和撒旦的威力。而且，上帝还放纵他们自己的欲望，这样这些人的心肠愈硬，甚至上帝用来软化他人的方法也只会使他们心肠变得更硬。[14]

弥尔顿对这一教义的评判众所周知："即使我堕入地狱，这个上帝也无法令我敬重。"[15]然而，我们关心的不是评价预定论教义，而是，我们希望确定这一教义的历史意义。我们只能对这一教义的起源以及它被加尔文宗神学吸收的观念的来龙去脉投以短暂一瞥。

两条可能的道路通向预定论教义。对救赎的宗教感觉与每个人得救命运的确定性的感觉相伴相随的现象必定被排他地归因于一种客观力量之手——个人自己的影响微乎其微。这两条道路的结合对于最热情而活跃的信徒特别适合，我们在基督教的历史中继圣奥古斯丁［354～430］[16]之后一再地看到这些信徒。幸福的确信产生的强有力的情绪减轻了罪恶感所造成的巨大紧张，这种强有力的感觉似乎直接突然性地冲击着信徒。这样，救赎这一无法想象的礼物能以任何方式被归因于个人自己行动的有益后果的观念的任何可能性都被摧毁了。个人的蒙恩状态会与个人自己的信仰与意志的成就或者品质相关联的观念也同样被废弃了。

路德在他天才的最高峰巅上时，得以写作了他的《论基督徒的自由》［1521年］，上帝的这一"秘密的旨意"对他来说也构成了他的宗教蒙恩状态的最坚实与绝对唯一的（并且没有根据的）源泉。[17]路德从未正式放弃预定论的概念。然而，预定论在他的神学思想中从来也没有占据过中心地位；实际上这一思想越来越移向背景之中。预定论观念的意义随着路德作为教会的负责任的政治行动者被迫越来越成为"政治的现实主义者"而逐渐消逝。［路德的盟友菲利普・］梅兰希顿（Philip Melanchthon）［1497～1560］曾刻意避免将这一"危险而晦暗的"教义纳入《奥格斯堡信纲》［1530］。[18]进而，路德宗的教会教父们在这一教义上采取了坚定的立场：救赎可能丧失（*amissibilis*），但也可以通过悔过的谦卑和绝对信仰圣言与圣事而重新赢回。

恰恰相反的发展过程发生在加尔文身上：预定论教义的意义在他与对手就教义进行论战的过程中明显增大。[19]只有到了他的《基督教原理》一书

的第三版［1543年］时，这一教义才得以充分展开。而只有到他死后，在多特雷赫特与威斯敏斯特两大教会会议试图结束的那些重大的冲突之中，这一教义才获得了中心地位。对加尔文来说，不像对路德来说那样，“可怖的旨意”（*decretum horribile*）**不是被生活的**而是**被思想的**。因此，预定论的意义随着加尔文的思想在他的宗教旨趣方向——只朝向上帝而不朝向个人——上的逻辑一致性的每一步深入发展而增加。上帝不是为了人而存在；相反，人的存在是为了服务于上帝的意志。[20]发生的一切，包括只有一小部分人蒙召并获救的事实（这是加尔文从未怀疑的观念），只有在服务于单一目标时才有意义：荣耀上帝的威严。用尘世“公正”的标准来衡量上帝的至尊旨意是毫无意义的，也是对上帝威严的亵渎。[21]上帝，且只有上帝，是**自由**而无须遵从任何法律的，他可以使他的旨意为我们所理解，为我们所知。他这么做只是因为他发现这么做好。

我们可以确定永恒真理的这些碎片，并且可以确定的只有这些碎片。其他所有的一切，包括我们个人命运的**意义**，都隐于不可测度的黑暗的神秘之中。例如，沉沦地狱的人抱怨自己的命运不堪忍受，就如同动物抱怨它们不曾生而为人一样。所有的造物都被一条无法逾越的鸿沟与上帝隔开，造物从上帝那里承受的只有永恒的死亡（在上帝不选择另一种方式来彰显他的荣耀的限度内）。

我们仅仅知道：一部分人将能够得救，其余的则将沦入地狱。如果假定对上帝的服务或者人类的过失可以在决定这一命运时起作用，则无异于将上帝绝对自由的决定理解为能够为人类的影响所左右，而上帝的决定作为来自永恒的绝对而始终存在。这一观念是不可思议的。从《新约》的那个“天上的父”——他根据人可以理解的动机行动，他为每个罪人的浪子回头而感到欣慰，恰如妇人为银币的失而复得而欣喜——的形象里发展出了一个超验的存在，完全不是人的理解所能企及的。来自永恒，并且完全根据上帝的不可企及的决定，每个人的命运都被决定了。宇宙中甚至最微小的细节都在控制之中。[22]因为上帝的旨意是明确而不可更改的，他的恩典一旦赐予就不可能丧失，一旦拒绝就不可能获得。

对于献身于预定论教义的宏大的一致性的一代人的精神状态来说，这一教义可悲的非人性必定产生一个首要的后果：**孤立个人**的不可想象的内在**孤独**感。[23]在宗教改革时代，永恒救赎的问题构成了人们的首要生活关注，然而他们被指导着只能孤独地行走在他们的人生道路上。进而，他们

会在生命尽头将遇到的那份宿命已经无可更改地自永恒就设定了，没有人能帮助他们。

因为只有“选民”才能够从精神上理解圣言，所以教士无法帮助信徒。而履行圣事也于事无补：虽然上帝要求用圣事增添自己的荣耀，因此人们必须严格地执行，但圣事并不构成获得神圣恩典的手段。相反，圣事只是主观上对信仰的“**外在补充**”（*externa subsidia*）。确实，现存的教会也不能帮助信徒。虽然**教会之外无救赎**（*extra ecclesiam nulla salus*）的原理仍在，其意义是待在真正教会之外的人不可能属于选民之列，[24]然而沉沦地狱的人也属于（外在的）教会。进而，被判罪的人应当属于教会并遵守教规。教会成员的资格对他们来说是必需的，这不是为了获得救赎（因为这是不可能的），而是因为他们为了服务于上帝的荣耀，也必须被迫遵守上帝的命令。最后，甚至上帝也无法帮助信徒。基督的死只是为了那预定的少数选民，[25]而上帝已经决定基督的受难将会有益于他们的永生。

通过教会和**圣事**而获得救赎的所有帮助的绝对消失，构成了与天主教绝对决定性的矛盾。而在路德宗中，这一发展还没有被贯彻到完全逻辑一致的地步。宗教史中的这一包罗万象的过程——从世界中**祛除巫魔**（*Entzauberung der Welt*）[26]——在这里达到了它的最后阶段：预定论的教义。这一发展过程始于《旧约》里的古代犹太教的预言，然后联合起希腊的科学思想，将所有以**巫魔**的手段对救赎的追求都作为迷信和亵渎加以拒斥。甚至在葬礼上，真正的清教徒也蔑视巫魔仪式的每一点痕迹，并且埋葬亲人时也免去了歌唱和仪式。他这么做是为了杜绝“迷信”以任何形式出现，“迷信”也就是信任巫魔—圣事类型的力量对救赎的效力。[27]［1920］

对于上帝决定判罪的信徒来说，不仅不存在使上帝恢复对他们的恩典的巫魔手段，而且不存在任何种类的手段。所导致的信徒的精神上的孤独，当与“肉体绝对与上帝相分离并且毫无价值”的严酷教诲相结合时，就为清教对待文化和宗教中一切诉诸感官和情感的方面都采取彻底否定的立场奠定了基础：这些东西无益于救赎，却鼓起了感伤的幻觉和盲目崇拜的迷信。因此，清教基本上从所有诉诸感官的文化面前背过身去。[28]进而，信徒的精神孤独形成了一个根源：因为这样的根源，倾向于悲观和没有幻觉[29]的个人主义在拥有清教历史的民族的“民族性格”与制度习俗中奠基，产生了甚至今天还有影响的后果。这一悲观的个人主义与“启蒙运动”后来看待世人的截然不同的方式形成惊人的对比。[30]

* * *

在我们所关注的历史时期［16 和 17 世纪］中，我们在有组织的生活与生活观的基本表现中发现了预定论教义影响的清晰痕迹。甚至在后来，在预定论作为宗教教义的有效性已经开始消失的时候，这一影响仍然清晰可见。预定论实际上可以只被理解为**排他地**信任**上帝**的**极端**形式，对这一点的分析构成了我们在此的主题。例如，可以看到，在英国清教文献中，反复告诫人们不要相信他人的帮助，也不要相信友谊的内容清晰可见。[31]甚至和善的［英国大臣理查德·］巴克斯特（Richard Baxter）［1615～1691］也奉劝他的下属不要相信别人，即使是最好的朋友。［英国神学家刘易斯·］贝利（Lewis Bayly）［1565～1631］明确建议不要信任任何人，不应对任何人让步。唯有上帝才是你的知己。[32]

在那些加尔文宗盛行的地区，与路德宗形成鲜明对照的是，与这种生活取向相联系，私下忏悔的圣事实践悄然消失了，虽然甚至加尔文本人对此的异议也不过是担心私下忏悔有可能产生对圣事的误解。这一变化证明具有重大意义。首先，这是就加尔文对信徒所产生的影响的本质而言的，其次，它是一种对加尔文宗信徒的伦理立场发展的心理刺激。圣事忏悔对于罪孽感负担提供常规性“释放”的机制现在被取消了。[33]

取消忏悔对于日常实践道德的后果将在后面予以讨论。这对于信徒的一般宗教环境的后果很明显。尽管为了得到救赎必须具有真正教会的成员资格，[34]加尔文宗教徒与他的上帝的互动仍是在深刻的精神孤独中进行的。任何人想要体验这种特殊情感的独特效果[35]，只需读一下那本在清教文学中流传最广的书、［约翰·］班扬（John Bunyan）［1628～1688］的《**天路历程**》［1678］。[36]其中描写［主人公］基督徒行为的章节是这本书的中心。一旦他认识到他是生活在“死亡之城”时，他就急于追随召唤去开始走向天堂之城的天路历程。妻子儿女抓住他不放，他蹒跚着向前穿过田野，用手指堵住耳朵高叫着：“生命，永恒的生命。”

什么文采也无法比班扬这个补锅匠的朴素笔触更好地捕捉到虔诚清教徒的精神状态，这样的清教徒基本上只关心他自己，想的只是自己的救赎。班扬在他的斗室中写作，却赢得了全世界的喝彩。这一精神状态表现在基督徒与其他同样具有这一精神状态的人在途中自鸣得意而又讨人喜欢的交谈中，那情形令人多少想起［瑞士小说家］戈特弗里德·凯勒

(Gottfried Keller) [1819 ~ 1890] 的戏剧《正直的制梳匠》(*Gerechte Kammacher*)。只有在他自己已经安全之后，他才会想到，如果全家人都在他身边，倒也挺不错。

基督徒对死亡与来世的令其备受折磨的恐惧，我们也可以在 [教会史学家约翰·冯·] 德林格 (Johann von Dölinger) [1799 ~ 1890] 为我们描述的 [天主教道德神学家] 利果里的阿尔丰索 (Alphonsus of Liguori) [死于 1787 年] 身上迫切而广泛地感受到。[37]恰恰是这种 [对个人救赎的着魔] 仍然与当年马基雅维利在描述那些佛罗伦萨公民的荣誉时所表现出的高傲的现世取向的精神相去甚远。在反对教皇及其禁令的斗争中，那些公民把“对故土的爱置于对自己灵魂救赎的忧虑之上”。进而，当然，基督徒与利果里的忧虑与瓦格纳 (Richard Wagner) [1813 ~ 1883] 赋予席格蒙德的敏感距离更远。席格蒙德在他最后的决战前这样说：“那么代我向沃坦问候，代我向瓦尔哈拉问候……但真的，不要对我讲瓦尔哈拉那冰冷的快乐。”[38]然而，必须指出，就他们的忧虑的后果而言，班扬与利果里截然不同：同样的忧虑驱使班扬的基督徒面临所有的自我羞辱，也激励利果里与生活展开一场狂热的、系统的抗争。这一差异起源何在?

初看上去这是令人困惑的。这样一种从精神上将个人与束缚着他将他和世界连接在一起的最紧密连带中松绑出来的倾向怎么可能与加尔文宗在社会组织方面的无可置疑的优越性有关系?[39]尽管初看起来很奇怪，但这种优越性恰恰来自“兄弟之爱”的基督教概念现在被迫获得的特殊取向：加尔文宗信仰强调每个个人的精神孤立，于是把这一“兄弟之爱”的理想逐出了它所习惯的意义领域。

这种取向首先来自教义。[40]世界的存在只服务于上帝的荣耀。预定被拣选的基督徒的存在只是为了尽其本分完成上帝的命令以增加上帝在尘世中的荣耀。确实，上帝要基督徒涉足社会活动 (community activity) 是**因为**上帝要根据他的命令，因此也是根据服务于上帝的更大荣耀的目标，来安排生活的社会组织。加尔文宗教徒的社会[41]工作最终是**为了上帝的更大荣耀** (*in majorem gloriam dei*)。因此，天职中的工作 (work in a calling) 也受到这一目标的影响，因而现世的工作服务于作为整体的社群。

在路德那里，我们已经发现，在具有劳动分工的经济之内，天职中的工作是从“兄弟之爱”的理想中导出的。但是，对路德来说仍然是不稳定的、纯粹概念建构的东西，到了加尔文宗那里，则变成了他们伦理体系的

一个主要组成部分。因为“兄弟之爱”只能服务于**上帝**的荣耀,[42]而不能服务于满足**肉体欲望**,[43]所以这种爱**首先**表现在完成天职的任务中，这是由**自然法**（*lex naturae*）赋予的任务。在这一过程中，天职中的工作开始被赋予特别客观的、非人格的特征，这一特征服务于我们周围的社会世界（Societal cosmos）的理性形成。仅仅因为这一世界的奇妙的有目的的建设和安排——这一世界显然是设计来服务于人类的**用途**的（根据《圣经》的启示和自然的洞察力），事实上，就容许服务于所有非人格的、社会的用途的工作增进上帝的荣耀——并且因此这也被认为是上帝所意欲的。

以这一方式，彻底祛除神义论问题[44]和所有那些涉及世界与生活的“意义”的问题——这些问题曾经在其他信徒那里引起了如此之多的痛苦，被清教徒以一种完全不成问题的方式得到领悟。这对于犹太人也是如此，虽然是出于完全不同的理由。在某种意义上说，对神义论问题的这一祛除对于非神秘主义类型的基督教普遍如此。除了这一神义论困境的简要表达之外，还有一种更进一步的力量出现在加尔文宗身上，它确实在同一方向施加了影响：即使在关涉宗教事务时，加尔文宗让特定个人自行处理“个人”与“伦理”之间的区分（在索伦·克尔恺郭尔的意义上）对这种禁欲主义的新教是不存在的。[1920]

这里不能分析加尔文宗的政治的与经济的理性主义这一论断的意义。加尔文宗伦理的功利取向以及加尔文宗的天职概念中的重要特质,[45]其源头可以在此发现。但现在我们必须再次回头来具体考察预定论的教义。

* * *

首先，对我们来说，关键的问题很清楚：在那个第二次生命不仅比生活中所有世俗的与实践的利益都更重要，而且在许多方面也更确定的时代，这一教义是如何被**容忍**[46]的?[47]对每个信徒而言，有一个特殊的问题必定会立刻出现。这个问题迫使所有现世的利益都退入背景之中：**我**是否属于那预定已经获救的人之中？**我**如何才能确定我作为选民之一的地位?[48]

这个救赎的疑问对加尔文自己来说不成问题。他感到自己是上帝意志的“工具”并且确信他的蒙恩状态。因此，对于这一疑问——人们如何才能确知自己是选民——加尔文基本上只提供了这样的答案：我们应当满足于知道上帝已经进行了拣选，应当满足于来自真正信仰的对基督的坚定信任。进而，他基本上拒绝这样的假设，即可以从人们的举止行为上分辨出

他们是被拣选还是被罚入地狱。在加尔文看来，这样一种信仰构成了刺探上帝秘密的放肆企图。他相信，选民在此世的生活中不能通过外在的方式与被罚入地狱的人相区别。[49]除了对上帝的**终极的**（*finaliter*）、坚定的、笃实的信任这唯一例外外，被拣选的少数人作为**圣灵的傀儡**（*ludibria spiritus sancti*）的所有主观经验，被罚入地狱的人也可能体验到。因此，被拣选的人是，并且永远是上帝的**不可见**的教会。

正如通常发生的那样，加尔文的追随者们情况不同。这种不同早在［法国改革派神学家西奥多·］贝萨（Theodor Beza）［1519～1605］那里就变得明显，尤其对范围广泛的普通信徒来说更是如此。对他们来说，救赎的确定性（*certitudo salutis*）问题，在**认识到**个人蒙恩状态的意义上，必定已经被强化为具有绝对压倒一切的意义的焦点。[50]无论在哪里，只要预定论的教义被遵守，是否存在明确无误的记号（*Merkmale*）来辨认谁是上帝选民的问题就无法回避。这一问题在首先从归正会的土壤上出现的虔信派的发展中具有中心意义。确实，不时地，这一问题以某些方式甚至仍然对虔信派来说是基本的。然而，这在虔信派之外也是正确的（当我们在下面考虑归正会教义与圣餐仪式实践非常广泛的政治和社会意义时，我们将不得不讨论确定个人蒙恩状态所起的作用，例如，对个人是否被准许参加圣餐所起的作用。在整个 17 世纪，圣餐对确定参与者的社会地位被证明是决定性的宗教仪式）。

至少在个人**自己**的蒙恩状态的问题产生时，不能仅看加尔文的阐述。[51]他对这一问题的答案从来也没有正式废弃正统的［路德宗］教义，在原则上，这一答案诉诸他自己的见证：坚定的信仰会产生救赎。[52]尤其是，在为信徒提供牧师指导的实践层面上在这里，由预定论所引起的痛苦每每被体验到，加尔文的回答被证明是不充分的。这些困难以各种方式得到阐述。[53]只要预定论的观念不被重新解释，或不变得更柔和，或不从根本上被抛弃，[54]两类相互交织的牧师劝诫就会出现。

一方面，信徒把自己视为置身于少数选民之中，把所有关于他们蒙恩状态的疑虑完全视为魔鬼的诱惑而加以排斥，这对于信徒成为一种纯粹而简单的与责任有关的事务。[55]这种类型的劝诫似乎是可信的，因为对个人被拣选的蒙恩状态缺乏自信据信是信仰不坚定的结果；而不坚定的信仰只能来自上帝恩宠的不完整后果。因此，使徒的告诫——信徒要“紧紧把握”他或她自己的天职——便被理解为一种在生活的日常奋斗过程中获得预定

得救和称义的主观确定性。对那些谦卑的罪人，路德许诺只要他们在悔悟的信仰中把自己交托给上帝就能得到恩宠，而加尔文宗培育的却是充满自信的“圣人”。[56]经常可以在资本主义的英雄时代的那些刚毅的（*stahlharten*）清教徒商人中发现这种圣人。确实，甚至到今天偶然还可以发现这些“圣人”。

另一方面，另一种类型的劝诫由那些涉足处理由对个人蒙恩状态的不确定性所引起的痛苦的牧师们所提供。**在职业的天职中无休止地工作**被推荐为是获得关于个人属于选民之列的自信的最佳可能手段。[57]工作，而且只有工作才能消除宗教疑虑，并赋予个人以置身于获救之列的确信。

天职中的现世工作可以被理解为能够达到**这一**绩效（说起来，这可以被视为缓解基于情绪的宗教焦虑的合适机制）。其原因必须到归正会所培育的宗教感觉（Sensibility）的深层特性中去寻找。这些独特的方面在与路德宗的教义对照时表现得最清楚，路德宗教义认为：救赎的确定性的正当性从信仰中就可以导出。施内肯布格尔（Schneckenburger）的出色演讲[58]以精微而客观的方式不带价值判断地分析了这些不同之处。以下一些简短的观察大部分直接取自他的讨论。

*　*　*

随着路德宗神学在17世纪的发展，路德式虔诚的终极宗教体验是与神的**神秘的合一**（*unio mystica*）。[59]归正宗教义中没有这一形式的体验，正如这一名称所示，重要的是一种对上帝的实体感觉（*Gottesgefühl*），即，神性确实渗入了信徒灵魂的感觉。这一渗透必须被理解为与冥想对于德国神秘主义者有着同样性质的效果。它以**消极**为特征，也就是面向完成在上帝那里得到**安宁**的欲望，通过纯粹献身性的内向性（*Innerlichkeit*）来达到这一点。

在哲学史中众所周知的是，面向神秘主义的宗教信仰可能与涉及经验上给定的东西时决定性的切身的现实感紧密结盟。确实，作为神秘主义拒斥辩证学说的一个后果，这类宗教信仰经常还能直接证实这种实际的现实感。进而，神秘主义以一种类似的方式也可以间接地支持对生活的理性组织。然而，神秘主义与世界日常任务和职业的关系自然地展示出缺乏赋予外在活动以肯定评价的能力。但是，路德宗进一步加上了一个元素［其后果是把这一宗教往这个方向移得更远］。由于原罪［玷污了所有人］，**神秘**

的合一在路德宗那里与个人深重的无价值感结合起来。这种感觉应当细致地维持路德宗信徒的那种**日常忏悔**（*poenitentia quotidiana*）；其目标在于维持谦卑和坦白，这两者对于赎罪都是必不可少的。

相反，从一开始，归正会宗教信仰就与帕斯卡寂静主义的从此世的逃离相对立，也与路德宗的纯粹内向的、信徒的虔诚的精神状态相对立。作为与人类相对立的上帝的绝对超越以及因此而来的上帝的不可理解性的结果，归正会排除了神性真正渗透人的灵魂的可能性。根据加尔文的说法，**有限者不能理解无限者**（*finitum non est capax infiniti*）。相反，上帝与他拣选的选民汇合到一起只会以一种不同的方式发生并进入信徒的意识：上帝在信徒们心中**起作用**（*operatur*），而他们意识到上帝的权能。因此，信徒意识到他们的**行动**来自由上帝的恩宠导致的信仰，而信徒们也知道，这种信仰又反过来通过这一行动的性质而使其自身合法化，这是由上帝引起的。

*　*　*

在涉及信徒救赎状态[60]的至关重要的条件上，高度显著的区别以及对所有实际宗教信仰进行分类的具关键性的差别现在变得清楚连贯了：即，显然，宗教大家（Cvirtuoso）**要么**感到自己是神圣权能的容器，**要么**感到自己是神圣权能的工具，从而确信自己处于蒙恩状态。在前一种情况下，他的宗教生活倾向于感情的神秘文化；而在后一种情况下，他的宗教生活则倾向于禁欲的**行动**。如果说路德接近前一种情况，那么加尔文宗则属于后一种情况。归正会信徒，像路德宗信徒一样，也要通过**唯一信仰**（*sola fide*）而得救：只在信仰的基础上。然而，因为对加尔文来说，所有纯粹的情感和情绪都仍然是可疑的，即使它们可能显得崇高，[61]所以必须提供关于信仰的见证，这由信仰对行动的客观**效果**给出。只有这样，信仰才能为**确定的救赎**（*certitude salutis*）提供坚实的基础。对救赎的召唤必须是有效的信仰（*fides efficax*）[62]，或者说“有效的神召”（正如《萨伏伊宣言》[1658]中所说）。

现在有人会提出下一个问题：归正会教徒能够凭借什么记号明确认出正确的信仰呢？凭借过服务于增添**上帝荣耀**的有组织的基督徒生活。究竟什么能达成这一目标取决于上帝的意志。而这一意志或者直接揭示在圣经里，或者间接揭示在由上帝创造的此一世界的有目的秩序（自然法）[63]中。

个人自己的蒙恩状态可以在很大程度上通过将自己灵魂的状态与选民（旧约中的人类先祖浮现在我的脑海中）灵魂的状态相比较而确定。[64]只有选民才实际**拥有**这种**有效的信仰**。[65]只有选民，在重生（*regeneratio*）和随之而来的神圣感（*sanctificatio*）的基础上，才能通过实际的（而非只是表面的）善工，把他们的全部生活献给为上帝增添荣耀。在信徒意识到他们的变化的范围内，至少根据这一变化的基本特征和有待服从的长期目标（*propositum oboedientiae*）——这些特征与目标基于活在信徒身上的[66]寻求增加上帝的荣耀的能力（因此这一能力不仅是上帝所意愿的，而且尤其是上帝所**引起**[67]的），信徒们获得了加尔文宗力图争取的最高报偿：恩宠的确定性。[68]

这一确定性可以达到这一点为《新约·哥林多后书》13：5一节所肯定。[69]但是，善工作为获得这一确定性的手段是绝对不合适的：因为即使选民也仍然不过是由人类的要求和欲望所决定的人，他们所做的一切都与上帝的要求还离得无穷远。然而，善工作为拣选的**记号**是必不可少的。[70]善工是技术手段，但不能被用来购买救赎。相反，善工是用来消除围绕有关个人救赎问题的焦虑的。[71]在这一意义上，善工偶尔被公开描述为"对救赎是必不可少的"或者直接与**拥有救赎**（*possessio salutis*）相关联。[72]

在实践层面上，这一教义基本上意味着上帝帮助自助者。[73]因此，偶然也有人指出，加尔文教徒**自己创造了**[74]他的救赎。更准确地说：加尔文教徒为他自己创造了他获得救赎的**确定性**。**不像**在天主教里，这一确定性的创造**不可能**从单独的、面向侍奉的善工的逐渐积累中造就。相反，它是由**系统的自我控制**的必要性构成的，在**每一时刻**，信徒都面临抉择：我是获救还是沦入地狱？在此，我们达到了我们讨论的非常重要的阶段。

* * *

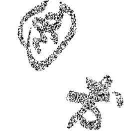
人们经常注意到，在归正各教会及其各教派中，观念的这种发展得到了越来越明确的阐述，[75]然而这一发展受到来自路德宗一方的批评。人们争辩说，"通过善工得到救赎"（*Werkheiligkeit*）[76]实际就是这里的论题所在。现在虽然加尔文宗已经通过拒斥将它的**教义**立场与天主教关于善工的教义混为一谈而正确地捍卫了自己，但只要来自路德宗的批评指的是这一教义对一般归正会信徒日常生活的**实际**后果，那么，这一批评就是成立的。[77]因为比加尔文宗在其追随者中产生的更为强烈的对道德**行动**的宗教评价形式

也许还从来没有过。然而，对于这种"通过善工得到救赎"的实际意义来说，关键是首先认识到个人生活的相应组织的独特**品质**，和使这种生活与一般中世纪天主教徒的日常生活相区别的品质。

人们可以试图以这一方式粗略地概括［天主教与新教对日常行动的取向之间的］这一区别。中世纪时，一般的天主教平信徒[78]在伦理事务方面，过着一种"养家糊口"的生活。首先，他认真地履行他的传统责任。然而，除了这些责任之外，他的"善工"通常并不必然相互联系。无论如何，天主教徒的善工与责任并不一定必须理性化成一个生活**体系**。相反，它们仍然是一系列孤立的行动，信徒应环境的要求而进行这些活动；例如，无论是为某些特殊罪孽赎罪，还是更紧密地追随教士的忠告，或是在生命行将结束的时刻获得保险信用。当然，确实，天主教的伦理是"悔罪的伦理"（*Gesinnungsethik*），但**孤立**行动的具体**意图**（*intentio*）决定了行动的价值。进而，**孤立**的行动——善的或恶的——被记录在信徒的信用上，并且既影响着他在俗世的生活，也影响着他永恒的命运。天主教会非常现实地总结到，人类并**不**是绝对而清晰界定的统一体，也不能如此这般地来判断。相反，人的道德生活（通常）被视为受到相互冲突的动机的影响，并经常为相互矛盾的行为模式所左右。当然，作为理想，教会也要求信徒的生活**在原则上**要进行转变以遵从上帝的戒律。然而，即使这一要求，（对一般信徒而言）反过来也被天主教会最重要的权力与社会化的机制之一——忏悔——削弱。忏悔的功能与天主教宗教信仰的内在唯一性深深地交织在一起。

从世界中"祛除巫魔"——即，排除以救赎手段的方式来使用魔力[79]——在天主教里从未达到像在清教里（在清教之前只有犹太教）那样逻辑一致的程度。对天主教徒来说，[80]**通过圣事获得救赎**作为对他自己缺点的补偿机制是可行的，而教士是在大众中间玩弄圣餐变体奇迹的魔术师。关键的权力已经赋予了教士。信徒在悔过时转向他寻求帮助。因为教士提供了赎罪的手段，并且赋予了救赎的希望和宽恕的确定性，所以他使信徒从巨大的**紧张**中得到**缓解**。相反，加尔文宗教徒的命运涉及与这一紧张不可分离的生活的必然性。［1920］

加尔文宗教徒必定生活在这一紧张之中，并且不存在缓解这一紧张的机制。友好而又富于人性的慰藉对信徒们是不存在的。他们不能指望此时的软弱和轻浮可以靠彼时强化了的善意来补偿，而天主教徒和路德宗教徒



却能这样。加尔文宗的上帝不要求他的信徒们做出孤立的“善工”；相反，如果救赎发生，他要求的是将善工强化为一个**体系**。[81]在这里没有提到天主教徒所遵循的真正人性的循环：罪恶、悔改、忏悔、缓解，然后是进一步的罪恶。在加尔文宗里也不存在任何对有关平衡个人整个生活的赎罪的机制与设施（诸如确定的惩罪时段）的讨论与实施，这种实施可以通过教会提供恩宠的手段来进行。[1920]

在加尔文宗里，一般信徒的伦理实践丧失了它那无计划的、不系统的特征，而被模塑成一种逻辑一致的、**有条理的**对他的整个生活的组织。**循道宗**（*Methodists*）这个名称仍然与18世纪清教观念的最后一次大复兴的倡导者们联系在一起绝非偶然，正如**谨严派**这个字眼（这个字眼实质上与循道宗完全同义）适用于他们17世纪的精神先驱一样。[82]因为只有通过彻底改变体现在每一时刻、每一行动[83]中的个人全部生活的意义，才能通过行动来证实恩宠的效果，即，使信徒脱离**自然状态**（*status naturae*），进入**蒙恩状态**（*status gratiae*）。

这位“圣徒”的生活取向完全是为了一个超验的目标：救赎。然而，恰恰是**出于这一原因**，他在现世的实践生活进程被彻底理性化了，并且完全为一个单一的观点所支配：在尘世增添上帝的荣耀。“一切都为了上帝更大的荣耀”（*omnia in majorem dei gloriam*）这句格言在哪里也没有如此严肃地奉行过。[84]但只有靠持续反思所指引的生活，才能够构成有能力克服自然状态的生活。笛卡儿的**我思故我在**（*cogito ergo sum*）被早期清教徒继承过来。[85]这一理性化现在赋予归正会虔诚以其独特的**禁欲**特征。进而，以这一方式，这一虔诚确立了它与天主教的内在亲和性[86]，也确立了它与天主教的独特矛盾。当然，这类发展对于天主教也并不陌生。

* * *

无论是从外在表现还是从意义上看，基督教的禁欲主义自身无疑包含着极为不同的形式。然而，就其在西方的最高形式而言，禁欲主义早在中世纪便具有一种彻底**理性**的特征。甚至在古代，某些形式的禁欲主义也具有理性特征。在西方，修道士有组织的生活方式的世界—历史意义恰恰就在于西方修行生活的禁欲主义，这正是就西方修行生活与东方修行生活相对照而言的（根据其一般类型而不是其整体而言）。在西方修院生活中的生活组织被从所有杂乱的遁离此世与所有英雄般的自我折磨中解放出来。

这一解放原则上早在圣本笃（St. Benedict）［480～547］那里就已发生，更多的是在［法国本笃会修士］克吕尼修院的僧侣［910］那里，更多的是在［法国］西多会教徒［1098］那里，最后，最决定性地发生在耶稣会士身上［1534］。[87]这一有组织的生活是系统化的、完全定型的、有条理的—理性的，其目的在于克服**自然状态**。因此，它能够使信徒摆脱非理性驱动力的控制，摆脱对既定的现世和自然的所有依赖，能够使生活服从于周密规划的意志，[88]能够使他们的行动服从于永久的自我**控制**和对这些行动的伦理意义的**反思**。因此，这一有条理的—理性的生活组织寻求的是客观地训练僧侣（以成为服务上帝天国的工人），并且以这一方式，主观地训练他们（以确保他们的灵魂得救）。

正如这种**积极**的自我控制构成了［罗耀拉的］圣依纳爵（St. Ignatius of Loyola）［1491～1556］的**宗教修行**（*exercitia*）的目标，并且构成了一般而言理性的修道士美德的最高形式，[89]这一**积极的**自我控制也构成了清教所定义的实践生活理想。[90]甚至在关于清教殉教者的审判的报告中，人们也可以看出清教信徒有节制的镇静恰好与尊贵的高级教士和国家官吏昏乱的咆哮形成对照，清教徒对这些教士和官吏怀有最深切的轻蔑。[91]确实，正是这种对有节制的自我控制的高度推崇甚至在今天仍然在英国与美国的“绅士”的最佳代表身上突出地存在。[92]正如对每一“理性的”禁欲主义可以断言的那样，清教禁欲主义（用今天的日常语言说来[93]）致力于使信徒能够产生“恒定的动机”并按照这一动机行事，特别是那些动机：清教徒通过禁欲主义自身的实践被“训练”得用这些动机去对抗“情感”。

以这一方式，也以这一术语的**这一**形式的—心理学的含义，清教禁欲主义社会化其信徒以造就一种人格。与很多流行观念相反，清教的目标是使人能够过一种警醒、自知、自明的生活。因此，摧毁自发的由本能驱动的生活享乐（*triebhaften Lebensgenusses*）构成了其最紧迫的任务。而将**秩序**带入信徒的生活，则是禁欲主义最重要的**手段**。

一方面，可以发现，所有这些决定性的主题在天主教的修院生活的规则中得到了充分发展[94]，也在加尔文宗信徒的有组织生活的基本宗旨中得到了充分发展。[95]这些宗教群体克服**自然状态**的巨大力量基于这种对整个个人的有条理的控制之上。显然，特别是与路德宗相比，加尔文宗的这一特征恰好支撑了它作为**战斗教会**（*ecclesia militans*）有能力来确保新教事业的成功。另一方面，加尔文宗禁欲主义与天主教禁欲主义之间对立的基础也

是显而易见的：来自**天主教教阶体制**（*consilia evangelica*）的劝诫特权在加尔文宗那里消失了。基督教禁欲主义的重建随着这一发展而来；这一禁欲主义现在变为纯粹**现**世的了。

这不是说在中世纪的天主教那里，这种“有条理的”生活仍然局限在修道院的斗室内。无论在理论上还是在实践中，都绝不是这种情况。相反，正如早已指出的，尽管天主教在道德上更加节制，一种伦理上不系统的生活并**不能**实现它的最高理想，即使是为现世生活树立的理想。[96]例如，圣方济各第三会就是一次强有力的尝试，它力图使禁欲主义完全渗透日常生活。众所周知，其实，这绝非这样的唯一一次尝试，像**《基督的门徒》**（*Nachfolge Christi*）[97]这类著作清楚地表明——直接**通过**它们的强烈影响的方式——它们所鼓吹的有组织生活的模式令人感到在道德上要**高于**仅仅满足最低基本要求的道德，即日常生活的道德。这仍然是这样的情况：即使日常生活的道德实际上也**不**能根据清教已经开始要求的标准来评估。进而，某些天主教会的宗教习俗的**实践**，尤其是授予豁免（granting of indulgences），已经一再地阻碍了系统的、现世的禁欲主义的兴起（并且正是出于这一理由，在宗教改革时期，授予豁免被认为是天主教会最基本的缺陷，而不仅是什么无关紧要的滥用）。

然而，决定性的差别涉及另一个论题。在中世纪的天主教中，在宗教意义上能够出色地过这种有条理生活的人**实际只有僧侣**。并且僧侣一直是仅有的这样做的人。因此，禁欲主义对个人抓得越紧，就**越是**把他**驱离**日常生活而赶进修道院，这恰恰因为唯一神圣的生活只能在对日常道德的**超越**中去寻求。[98]路德首先废除了这种过宗教生活的模式，而加尔文宗只是追随着路德。[99]必须强调，路德并不是出于完成某种“历史发展趋势”（*Entwicklungstendenz*）的行动者而废除修道院的，而完全是出于他的个人经历（顺便说来，他的经历会向哪个方向发展在其早期相当不清楚；然而，后来他的经历主要为**政治**形势所驱动）。

现在凸现出来的这种类型的宗教信仰的本质为［德国神秘主义者、流行作家］塞巴斯蒂安·弗兰克（Sebastian Franck）［1499～1542］所捕捉到。[100]弗兰克论证说，宗教改革的意义就在于这样的新情势的形成：现在**每一个**基督徒都必须终身成为僧侣。现在一堵堤坝耸立起来挡住了禁欲主义流出日常生活，于是那些虔诚的、具有严肃的宗教灵性气质的人（以前他们中的最佳代表会被送进修道院）现在被指导在现世的、职业的天职**之内**

去寻求他们的禁欲理想。

然而，加尔文宗在其发展过程中添加了某种积极的因素：即必须在现世的、职业的天职中**证明个人信仰**的观念。[101]在添加上这个因素的同时，加尔文宗就赋予更广泛的具有宗教倾向的人群以走向禁欲主义的**积极动机**。在僧侣们作为精神贵族出离与超越此世的地方，现在出现了**在**此世**之内**预定获得永生的圣徒精神贵族，他们的伦理系于预定论的教义之上。[102]这种贵族具有**不可改变的特征**（*character indelebilis*），他们永远地与人类的其他部分——沦入地狱的人——相分离。在原则上，比起将中世纪僧侣与世界可见地分离开来的区分来，获救的人与沦入地狱的人之间的鸿沟是不可逾越的，并且因为其不可见而显得更加神秘[103]，这道鸿沟极其坚硬和锋利地侵入了**一切**社会感知。鉴于邻人的罪孽，对他们持同情帮助的态度（来自对个人自己软弱的意识）对于被上帝的恩宠拣选的选民（他们因此是圣徒）来说，不是适宜的反应。相反，更合适的反应是对作为上帝敌人的罪人充满仇恨和轻蔑，他身上带有永远被罚的印记。[104]

这种感知社会世界的模式，在某种条件下，居然能够如此强烈，以致可以因此形成**教派**。诸如在17世纪发生在“独立派”身上的运动，[105]这样一种运动也发生在真正的加尔文宗信仰（神圣的荣耀要求那些沦入地狱的人通过教会服从上帝的戒律）为另一信念所压倒时：如果沦入地狱的人被发现置身于上帝的信徒群中，如果他们参与圣事，或者如果他们（作为牧师）掌管圣事，那么上帝将会蒙受耻辱。[106]总之，无论在哪里，只要多纳图派关于教会的观点作为必须证明个人信仰的观念的结果而出现，一个朝着形成教派的运动就被启动了，正如加尔文宗里的浸礼会的情况一样。[107]在对作为选民共同体的“纯正”教会的要求没有完全遵守从而达至其逻辑目的，因此并不导致形成新的教派的情形中，关于教会管理的形形色色的新的安排在将选民与沦入地狱的人分开的尝试中纷纷出笼。据信，必须给选民留下一个特殊的位置。例如，教会执事与牧师必须属于获救者之列。[108]

* * *

当然，这种对生活的禁欲取向的组织从《圣经》里获得了它坚定的规范。信徒的行动可以持续地以这些规范为取向，并且信徒清楚地需要这些规范作为指南。对我们而言，加尔文宗经常提及的“《圣经》政治”（mastery of the Bible）的最重要方面是他们的下述观点：《旧约》里的道德

准则因为与《新约》中的一样启发灵感，因此必须受到与《新约》完全同样的尊敬（至少在他们感知这些道德准则并不只适用于犹太教的历史情境，也并不为基督所明确废除的范围内）。特别对**信徒**来说，上帝的律法是作为理想给出的，即使它永远无法完全达到，它也是一种有效的规范。[109]相反，对路德来说，至少在起初，他持有恰好与此对立的立场：他赞美摆脱了服从《旧约》律法的**自由**，认为这是赋予信徒的神圣特权。[110]但在清教徒生活的整个取向中，人们会感到希伯来智慧的影响，正如在清教徒阅读得最多的《圣经》章节（箴言和某些诗篇）中可以发现的那样。一种既亲近上帝而又完全冷静的维度的感觉是清楚的。这一希伯来智慧的**理性**特征特别明显：对宗教的神秘面向以及一般而言，**情感**面向的压抑。桑福德（Sanford）[111]正确地将这一特征归结为《旧约》的影响。

然而，《旧约》的理性主义本质上具有小资产阶级的传统特征。伟大先知们强有力的悲悯和许多诗篇都是这一特征的组成部分，它们是后来提供了与特别基于情感的宗教信仰的发展的联结点的因素。[112]这一联系早在中世纪就已发生。因此，正是加尔文宗**自己的**组成部分，即，它基础性的禁欲的特征，最终再次引导加尔文宗选出并同化了《旧约》虔诚中与其相一致的因素。

围绕伦理原则组织起来的生活的系统化对于加尔文宗新教禁欲主义和天主教修道会内的生活的理性形式都是共同的，现在，这种系统化在“严谨”的清教基督徒对自己的蒙恩状态不间断**监视**的方式中变得明显的纯粹外在化了。[113]确实，即使狂热信徒的日记（在日记中，罪孽、诱惑、表示迈向恩宠的进步的行为都被不间断地，甚至是以表格的形式记录下来）也为现代天主教的虔诚与最热诚的教会取向的加尔文教徒圈子所共享，这种天主教虔诚主要是（即在法国的）耶稣会会士的创造。[114]然而，在天主教那里，记日记是为了确保信徒忏悔的完整性，或者是给**灵魂的指导者**（*directeur de l'ame*）提供必要的文件，以便为信徒（大多数是女性）提供权威性指导，而归正会基督徒**自己**在这些日记的帮助下，“感受到他自己的”脉搏。重要的道德神学家全都注意到这种日记的重要性，而本杰明·富兰克林的逐日账簿提供了一个经典的例子；他的表格一统计式的条目标示了他在培养特定美德上的进步。[115]相反，过去中世纪的上帝的簿记概念（甚至在古代世界都有发现），如班扬所描述的，达到了这样一个索然无味的极端，罪人与上帝的关系被比作顾客和店主的关系：无论谁一旦负了

债，最好的结果也就是通过他侍奉上帝的行动还上累积的利息，却是永远也还不清本金的。[116]

后来的清教徒在监视自己行为的同时，也监视上帝的行为，并在生活的每一细节上都发现了上帝的指印。进而，与加尔文的原初教诲相反，清教徒知道上帝为什么这样或那样决定。因此，使生活神圣化的努力就这样几乎获得了商业的特征。[117]对整个生活的全面基督教化是伦理性的生活方式的这种**有条理性**（methodicalness）的后果。与路德宗相反，加尔文宗迫使信徒承受这种对生活的有条理的组织。

如果有人希望获得对加尔文宗施予信众之特定影响的正确理解，他就必须时刻牢记这种**有条理性**是决定性的。随之而来，一方面，正是**这一**加尔文牌号的基督教首先对信众产生了这样的影响。另一方面，其他新教教派必定在同一方向也有影响，如果它们的伦理动机在决定性的一点上是相同的：通过个人的行动来证明信仰的观念。[1920]

* * *

至此，我们关注的是加尔文宗的宗教信仰。相应地，在对生活的有条理的—理性的和伦理的组织的意义上，我们已经假定预定论教义形成了清教道德的教义框架。我们已经这样做了，这是因为这一教义已经远远超出了在每一方面都仍然严格追随加尔文的宗教群体圈子——“长老宗”。这一教义不仅包含在 1658 年的独立派的《萨伏依宣言》中，而且包含在 1689 年的受到浸礼会影响的汉瑟德·诺利斯（Hanserd Knollys [1599 ~ 1691]）的《信纲》里。[118]虽然循道宗运动最伟大的组织与管理天才约翰·卫斯理相信恩宠的普遍性，但循道宗运动第一代中的伟大鼓动家及其最坚定的思想家［和共同创始人］乔治·怀特菲尔德（George Whitefield）［1714 ~ 1770］却对预定论教义坚信不疑。围绕［塞莱那女伯爵］亨廷顿夫人（Lady Huntingdon）［1709 ~ 1791，怀特菲尔德的门徒，她在威尔士把怀特菲尔德的追随者组织成一个紧密的加尔文宗—循道宗团体］的偶尔影响巨大的圈子也是同样的情形。

在命运攸关的 17 世纪，根据这种保持高度逻辑一致的教义，信徒们被认为是上帝的工具与他那神意的执行者。恰恰是这一观念在英格兰为那些战斗着的“神圣生活”的代表所培育与保持。[119]预定论的教义，在传递信徒是上帝的工具的观念的同时，还预防了宗教取向的行动堕落为一种有关

善工的纯粹功利性的精神气质。关注现世是这样一种精神气质的焦点所在，而这一功利性的立场永远也不能使信徒为了非理性的理想目标做出前所未闻的牺牲。进而，以一种精巧的方式，预定论的教义将绝对的决定论、对超自然领域的完全超越和对无条件有效的规范的信仰联结到一起。[120]与此同时，这一联结在原则上比诉诸信徒情感甚至使上帝服从于道德律的温和教义要现代得多。尤其是，在下面的章节将一再显现的，对我们的讨论来说，根本的是研究个人信仰的**见证**的观念作为有条理的伦理的心理起源点的问题。

* * *

上面我们检查了预定论的教义及其对日常生活的意义。此外，因为在各教派中不断重复发生的通过行动见证信仰的观念仍然有待考察，所以这就证明首先通过加尔文宗来研究这一观念的“纯粹形式”是可行的。换言之，我们构造了一个把信仰和伦理连接在一起的方式的模型；这一模型现在可以被“应用”于其他教派。在这样做的时候，因为预定论教义的影响是最广泛的，所以有必要从这一教义开始。[121]

在新教之内，**预定论教义**在其早期追随者中有着巨大的影响，尤其是在有组织生活的禁欲主义形成方面。然而，路德宗最彻底地阻止了它的影响。确实，路德宗**形成了与加尔文宗对立的原则性最强的反题**。路德宗中（相对）缺乏的是道德意识（*sittlichen Ohnmacht*），而不是对生活的禁欲主义组织。显然，路德式的“丧失恩宠”（*gratia amissibilis*）尽管总是可以通过虔诚悔悟而重新赢得，但却根本缺乏**这样**的动机性驱动以促使形成信徒的系统的、理性的伦理生活、（对我们来说，它作为禁欲主义新教的产物是重要的）。[122]相反，路德式的虔诚使大量基于情感的本能行动与无节制生活的自发活力未受触动。它缺少导向持续的自我控制的驱动力，因此也缺少导向个人自身生活的任何意义上的有计划规范的驱动力。在此路德宗与加尔文宗的严峻教诲所蕴涵的动机冲动恰好相反。

像路德这样的宗教天才可以怡然自得地生活在这种对世界开放的不受约束的环境里，并且只要他的热情的强度能够持续，他就不会有重新沉入**自然状态**的危险。这种单纯、敏感，而又特别虔诚的信仰形式装饰着某些最杰出的路德宗教徒的代表，但在真正清教的土壤上却很少发现。不受严格规范约束的路德宗的道德也同样不能在这种清教中发现。相反，与路德

宗类似的道德更容易在，例如［神学家理查德·］胡克（Richard Hooker）［约1554～1600］和［威廉·］奇林沃斯（William Chillingsworth）［1602～1644］等人温和的圣公会宗教信仰中找到。对一般的路德宗信徒（甚至包括那些更虔诚的信徒）来说，最确定的是，只要有一次忏悔或布道能打动他们，他们就会被暂时拉出**自然状态**。

在宗教改革时代，归正会宫廷与路德式王公之间的伦理标准上的惊人差异是众所周知的。路德式的宫廷已经沉沦到酗酒和粗鲁的行为之中。[123]与浸礼运动的禁欲主义相比，路德宗的教士阶层的无可救药，以及他们的布道只强调纯粹的信仰，也是众所周知的。今天人们感受到的德国人的性格是随和（*Gemütlichkeit*）和"自然"，[124]和盎格鲁—撒克逊人的行为形成对照。在英国和美国发生了对**自然状态**的自发性的更彻底破坏，这甚至表现在人们的容貌上。在遇见美国人和英国人时，德国人通常恰好会将这一对自发性（spontaneity）的破坏感受为古怪，即某种内在紧张、表现情感范围上的狭隘和普遍的抑制。这些生活的组织和方向上的差别全都主要来源于禁欲主义对路德宗信徒生活的渗透比起加尔文宗来**较少**的缘故。那种自发的"世界之子"对禁欲主义的反感表现在以上情感之中。作为其有关获得救赎的教义说教的结果，路德宗缺乏能够赋予生活组织以系统要素的心理动机。如果这一要素存在，它将已经推动路德宗教徒生活的有条理的理性化。

* * *

这一指向生活的有条理的理性化的动机构成了虔诚信仰的禁欲特征的条件，这一动机无疑**能够**通过形形色色的宗教观念被生产出来，我们马上就会看到这一点。加尔文宗的预定论教义只不过在各种可能性中提供了**一种**而已。然而，我们已经开始确信这一教义不仅占有完全独一无二的逻辑一致性；此外，它还因为其巨大的心理有效性而突出。[125]如果只从非加尔文宗的禁欲运动的禁欲主义所提供的宗教动机的角度来考虑，非加尔文宗的禁欲运动必须被视为涉及对加尔文宗内在一致性的**削弱**。

虽然在经验—历史的发展进程中并非总是如此，但就大多数情况而言，归正会形式的禁欲主义，要么为其他禁欲主义运动所模仿，要么被当作比较与补充的参照点。在这一禁欲主义的基本原理被分支出来或者扩展开来的情况下，后一种观点就会出现。偶尔会出现一种禁欲主义，它与加

尔文宗在逻辑一致性方面没有差别，尽管它系于不同的信仰。无论这一发展在哪里发生，它通常都来自教会当局。然而，这一论题必须在另一脉络里予以讨论。[126]

B. 虔信派

从历史上来看，预定论的观念也是通常被称为**虔信派**的禁欲主义运动的出发点。只要这场运动仍然处于归正会之内，就几乎不可能在虔信派和非虔信派的加尔文教徒之间画出一条严格的界线。[127]有时，清教的几乎所有主要代表人物都被认为是虔信派信徒。进而，把预定论教义和信徒必须证明他们的信仰的观念之间的全部联系都看做是虔信派信徒对加尔文的最初教义的扩展也是完全合法的。正如已经指出的，所有这些相互联系都基于获得对于救赎的主观确认状态（*certitudo salutis*）的兴趣。

禁欲主义在归正会社团内部复兴的起源，特别是在荷兰，经常都伴随着预定论教义的复苏，而预定论教义在此之前要么间或已被遗忘，要么变得不那么可行。出于这一原因，在英国，人们通常都不使用“虔信派”这一术语。[128]但是，甚至欧陆（在荷兰和莱茵河下游［的德国西南部］）的归正会虔信派首先也主要仅仅是归正会禁欲主义的强化，正如贝利（Bayly）的宗教信仰一样。定义的重点如此彻底地转向“日常生活中虔诚的实践”(*praxis pietatis*)，以致教义的正统性退到了幕后，并且偶尔似乎是无关紧要的事情。与其他罪恶一道，那些预定获救的人有时也会犯违反教义的错误。并且经验表明，对无数基督徒来说，他们的信仰的效果随着时间变得明显，尽管他们并不熟悉基本的神学论题。另一方面，显然，仅仅神学知识完全不会引进确定救赎的感觉，这一感觉随着通过行动证明信仰的做法而来。[129]

因此，置身于选民之列的资格不能通过神学知识得到证明。[130]出于这一原因，虔信派对神学家教会深深地不信任[131]，尽管它名义上属于这一教会(这属于它的特征之一)，虔信派开始把“虔诚的实践”的追随者聚集到脱离现世的世俗活动的秘密宗教集会上来。[132]这样做的目的在于，虔信派希望把圣徒的不可见教会带回尘世并使之变成可见。然而，虔信派希望在不遵守完全一致的方式——即，不通过建立教派的方式——来完成这一点。相反，在秘密集会社团的保护下和与尘世的影响相分离的状态下，他们试图

过一种在所有细节上都符合上帝意志的生活。这样做，他们也是在他们日常生活的可见方面寻求保持他们自身选民地位的确定性。通过强化的禁欲主义，真正皈依者的团体（*ecclesiola*）希望在此生中就享受到与上帝合一的极度喜悦（所有虔信派群体都如此）。

这后一种努力包含着与路德的**神秘的合一**内在相关的要素。这经常导致对宗教**情感**因素的培育超出了一般归正会基督徒能够接受的程度。从**我们的**观点来看，**这**是在归正会土壤上发展起来的"虔信派"的决定性特征。因为这些中世纪宗教信仰的特殊形式拥有与情感的内在亲和力（这对加尔文宗的虔诚来说是完全异己的），这些形式在实践宗教信仰中开辟了在现世享受到救赎的方向，以取代获得在来世获救的确定性的禁欲斗争的方向。进而，沿着这一道路，情感**可以**变得臣服于这样的强化，以致宗教信仰获得了明显歇斯底里的特征。

我们从不可胜数的例子中获知，通过基于神经病学的半意识的宗教迷狂状态和神经疲劳周期之间的交替（这一周期被感知为"远离上帝"），虔信派教徒**实际的**目标直接与坚守清教那系统化的神圣生活的所有人的那种冷静而严格的纪律相对立。这就是说，虔信派的目标是削弱那些保护加尔文宗教徒的理性人格免受"侵害"的"禁令"。[133]类似地，在这一过程中，在虔信派依据**情感**看来（例如，以悔悟、羞愧和罪恶的形式），加尔文宗所有肉体欲望的堕落观念**可能**导致个人职业性天职中活力的削弱。[134]即使预定论观念也**可能**与理性加尔文宗的宗教虔诚相对立，变成基于情绪与**情感**的皈依对象，从而导致宿命论。[135]最后，如果**情感**的强有力强化发生，那么把选民与世人分开的需要就**可能**导致一种半共产主义的、类似修道院的团体产生。这反复发生在虔信派乃至归正会之内。[136]

然而，只要归正会虔信派不致力于这种极端后果（它是由对**情感**的培育所产生的）而另外寻求通过现世的**职业**性天职来获得救赎的确定性，那么，虔信派的原则最终就产生了两个实际后果。这些原则导致在个人的天职中对生活组织的**甚至**更严格的禁欲主义控制，并且这些原则在宗教上比一般的归正会基督徒（他们被"优越的"虔信派信徒看做二流的信徒，仅仅实践着世俗的"名望"[repectability]）更稳固地系于天职的伦理意义。在虔信派里，由选民组成的宗教贵族在归正会禁欲主义严肃认真发展的同样限度内越发努力争取置身于最前列，这些宗教贵族因此自发地以教会内部的秘密集会的形式组织起来，正如发生在荷兰的情况那样。相反，在英

国清教中，宗教贵族在某种程度上推进了教会**管理**方面积极的与消极的信徒的正式区分，在某种程度上（相应于上述分析）也推进了彼此分离的教派的形成。

* * *

德国的虔信派与斯彭内尔、［德国神学家奥古斯特·赫尔曼·］弗兰克（August Hermann Francke）［1663～1727］、亲岑道夫等人的名字联系在一起，[137]在路德宗的土壤上创立。它偏离了预定论的教义。然而，这一发展并不必然使我们偏离逻辑上这一教义所由产生的思路。如斯彭内尔自己所言，这一点特别在英国—荷兰的虔信派对他施加的影响上清晰可见。例如，在斯彭内尔所组织的最初几次宗教集会上宣读贝利的著作也显然表明了这一点。[138]

无论如何，从**我们**特定的观点看来，虔信派最终意味着，有条理地培养起来的和监控着的生活——即，**禁欲主义的生活组织**——渗透到了加尔文宗尚未触及的地理区域。[139]然而，路德宗必然会感到这一理性的禁欲主义是一种异己的要素，且德国虔信派的教义中逻辑一致性的缺乏就是路德宗就禁欲主义所体验到的困难所产生的问题的后果。为了把系统的—宗教的生活的组织奠基在教义上，斯彭内尔把路德宗的思路与独特的归正会要素结合起来：这一要素是指如此这般的善工带有上帝的**荣耀**[140]的观点以及路德宗对于选民达到相对程度的基督徒完满的可能性的信仰（这一信仰也回响在归正会中）。[141]

但恰恰是逻辑一致性的因素为斯彭内尔的理论所缺少。虽然有组织的基督徒生活对于斯彭内尔（他受到神秘主义的强烈影响[142]）的虔信派也是基本的，但他削弱了这一生活的系统性特征。以一种多少并不清晰的，但基本上是路德宗的描述多于论证的方式，斯彭内尔从未试图从信徒迈向选民资格的努力中导出救赎的确定性。他选择不那么严格的路德宗关于信仰的观念（这前面已经讨论过了）作为信徒借以感到自己获救之确定性的机制，以取代通过行为来证明个人信仰的观念。[143]

然而，只要虔信派的理性的—禁欲的组成部分压倒情感的因素，对于我们的观点来说具有决定性的观念就一而再、再而三地顽强地突现出来。第一，信徒自己的圣洁向着甚至更高程度的巩固与完善的方向有条不紊地发展，诸如通过遵奉**上帝律法**所监控的，在虔信派里构成了个人蒙恩状态

的**记号**。[144]第二，正是上帝的神意在信徒的这一改善中**起作用**；在耐心的等待和**有条理的反思**之后，上帝给予信徒以宠爱的记号。[145]在天职中工作对弗兰克来说也是**出色的**禁欲手段。[146]他坚信（清教徒也同样，如我们将要看到的）上帝自己就是通过信徒工作的成功而降福给他拣选的人。

进而，作为“双重神谕”（根据这一神谕，少数人获救而多数人沦入地狱）的替代物，虔信派以较为平淡的方式创造出了本质上与预定论观念同样的观念（例如，上帝的特殊恩宠确立了选民的贵族地位）。[147]这一观念的同样心理后果对虔信派和加尔文宗都接踵而来（如上所述）。例如，在这些观念中就有所谓**悔过期限说**，[148]这一观念通常被虔信派的反对者们归咎于虔信派（无疑并不正确）。这种教诲假设，虽然救赎是普遍的，但救赎要么在一生之中只赐予一次（在某一特定时刻），要么在生命的最后某一时刻赐予。[149]任何错过了这一时刻的人都不再能获得普遍恩宠的帮助。因此，这些错过恩宠的人发现自己处于和加尔文宗中那些被上帝遗弃的人相同的境况中。

实际上，这一悔过期限的理论相当接近，例如，弗兰克的立场。他的理论从他个人的经验中抽象出来并在虔信派中广为流传（甚至也许在虔信派中占据统治地位），其假设是：恩宠只有在独特的情境下才能获得。恩宠只出现一次且以特殊的方式出现，即，在“痛悔”已经导致“突破”之后才会出现。[150]按照虔信派自己的观点，并不是每个人都预定有这样的体验。一方面，那些为了这一目标尽管使用了虔信派指导他们的禁欲方法却依然没能引来恩宠的人，在选民看来，属于消极的基督徒之类。另一方面，通过创造一种带来“痛悔”的**方法**，获得上帝的恩宠实际上也变成人类理性计划的目标。而许多对于私人忏悔的异议（这在虔信派里为人们所广泛分享，虽然弗兰克就并不如此）出自将恩宠只保留给少数人的观念，正如特别由虔信派**牧师**对斯彭内尔反复提出的疑问所表明的那样。这些异议也出现在路德宗里，造成忏悔的基础的削弱。现在，人们越来越相信，恩宠的**效果**对于忏悔的接纳必定是决定性的，这一恩宠是通过悔罪获得的，并在神圣**行为**中清晰可见。仅仅“痛悔”再也不够了。[151]

亲岑道夫关于宗教的**自我**评判的观念与信徒作为上帝手中的“工具”的观念一再地融合在一起。甚至在由于正统派的攻击而导致这一观念发生动摇的时候，这一融合仍在发生。必须承认，亲岑道夫——这位著名的“宗教业余爱好者”，像［杰出的德国新教神学家阿尔布雷希特·］里敕尔

（Albrecht Ritschl）［1822～1889］称呼他的那样——的概念框架，几乎不能根据对我们而言重要的论题来加以清楚的理解。[152]亲岑道夫一再描述自己是“保罗—路德派基督教”的代表，并且**反对**“虔信派—詹森派”，[153]后者迷恋于十诫。然而，亲岑道夫（尽管他自己的路德宗信仰，[154]这是他不断强调的）允许兄弟会的宗教大会的实践。[155]正如他们1729年8月12日经过公证的草案所表明的，他甚至支持他们在许多方面明显相应于加尔文宗的选民贵族的观念的立场。[156]在1741年11月12日的草案中，经过许多讨论的把《旧约》归于基督的立场，表现了多少相似的概念（也是外在的）。进而，在兄弟会宗教大会的三个“分支”中，加尔文宗的分支和摩拉维亚的分支从一开始就倾向于归正会的职业伦理。最后，亲岑道夫完全根据清教的立场，（在与约翰·卫斯理的谈话中）表达了这一观点，即使选民并不总是能意识到他们的选民身份，**其他人**却能够从他们的行为方式中**认出**他们的获救身份。[157]

* * *

然而，相反，在摩拉维亚兄弟会运动的赫恩胡特分支的特殊虔诚中，情感的要素变得非常突出。[158]这些信徒一再找出，尤其是亲岑道夫来直接阻碍他的共同体里迈向清教意义上的通过禁欲主义争取选民身份的倾向。[159]相反，他们希望把善工的概念转向路德宗的方向。[160]进而，在亲岑道夫的虔信派里，受到那些拒绝宗教集会和希望保留忏悔的人的影响，发展出了一种基本上受路德宗影响的倾向，使救赎与圣事相妥协。最后，亲岑道夫自己立场的某些方面有着强烈反对有组织的、受指导的生活的理性主义的效果；例如，他的下述观点：宗教体验的**孩子般的天真本质**是其真挚的标志（这特别对他来说是一个基本原则），以及抓**阄**构成了揭示上帝意志的一种手段。

确实，就亲岑道夫的影响所示而言，[161]这些站在对信徒生活的理性组织对立面的观点变得如此突出，以致反理性的、基于**情感**的要素在整体上发挥了更大的作用（在赫恩胡特信仰中比在其他虔信派分支中要明显得多）。[162]道德行为与罪的宽恕之间的关联在［虔信派主教奥古斯特·戈特利布·］施潘根贝格（August Gottlieb Spangenberg）［1704～1792］[163]的著作《兄弟信任的观念》（*Idea Fidei Fratrum*）中也和一般的路德宗一样薄弱。[164]亲岑道夫拒绝循道宗追求完善的努力，在这里与其他地方一样，与他的基

本上属于幸福论的理想相一致。也就是说他希望允许信徒，即使在**当下**，[165]也通过**情感**体验到救赎（或者“幸福”）。进而，亲岑道夫反对劝告信徒去追随加尔文宗的程序；即，他反对通过理性的工作和对他们当下生活的组织去获得**第二次生命**的救赎的确定性。[166]

不过，[亲岑道夫教诲中的其他要素有着在信徒中引入有组织的、受指导的生活的后果]。对于兄弟会宗教团体来说独特的一个观念在亲岑道夫的神学中仍然在独立发展：基督徒生活中的活动的决定性价值在于传教工作和（与此相关的）天职中的工作。[167]此外，从**功利**的立场对生活的实践理性化是亲岑道夫的生活观中本质的组成部分。[168]与其他虔信派的代表人物类似，对他来说，这一理性化一方面来自他对哲学思辨（他相信，这会危及宗教信仰）的坚定厌恶和他相应的对孤立的经验信息的偏爱，[169]另一方面，来自这位职业传教士对世界的精明常识。兄弟会宗教团体作为传教活动的支柱，也是一个商业组织，这一商业组织指导其成员走上内在一世俗禁欲主义的道路。虔信派禁欲主义严格以商业的方式，首先寻求有待承担的“任务”，然后以冷静而又有计划的方式，根据这些任务来组织生活。

然而，基督教使徒的传教生活的理想构成了虔信派在这一方向的进一步发展的障碍，从这一理想中产生了对“门徒们”（他们由上帝通过“预定”选定）[170]的使徒式的不占有财产的卡里斯玛的赞美。确实，这一使徒理想构成了一个障碍，这一障碍实际上意味着从**天主教会教阶制度**那里接受劝告的特权的部分复兴。这一发展在虔信派中确实阻碍了加尔文宗风格上的、针对信徒的职业性天职的理性伦理的创造。甚至连初现端倪也没有（正如浸礼运动的转型将要短暂表明的）。只出于“天职的缘故”而工作的观念［像在加尔文宗里那样］为这样一种职业伦理铺平了道路——非常有效并且是在内在联系的基础上。

*　*　*

总之，如果我们从**对我们**这里来说是中心的观点出发来考察德国虔信派，我们必须承认，总体而言，它的禁欲主义的宗教基础是动摇的、不稳定的。与加尔文宗的禁欲主义基础严格的逻辑一致性相比，虔信派的禁欲主义基础要薄弱得多。部分由于路德宗的影响，部分由于虔信派宗教信仰的情感特征，虔信派中的禁欲主义的这一弱势得以形成。

与**路德宗**相比，把这一情感成分描绘为虔信派独特的东西，也是极大

的简化。[171]然而，无论如何，与**加尔文宗**相比，虔信派中生活的理性化强度必然较小。原因在于，来自从一开始就要一而再、再而三地证明恩宠状态以确保永生**未来**的思想的内在动机在虔信派内被转向了**当下**，因为虔信派面向信徒的情感。在预定获救者通过在天职中无休止的成功工作一直努力想要获取的确定性的地方，现在来了谦卑、羞怯、疲劳和不安全感。[172]这些品质部分是虔信派中完全面向灵性体验的情感觉醒的结果，部分来自路德宗的忏悔形式。虽然虔信派确实对此有深刻的怀疑，但仍然在很大程度上容忍了这一忏悔形式。[173]

路德宗独特的寻求救赎的方式恰好体现在所有这些东西里。"宽恕罪过"而不是实践的"努力迈向神圣"在这里是关键所在。在系统地和理性地寻求获得与维持对个人未来（来世）的救赎的确定**知识**的地方，现在挺立着**感知**（此世）与上帝和解及合一的需要。像在经济生活中一样，追求现世享受的倾向与对"经济"（这当然植根于为未来提供的必需品之中）的理性组织之间的冲突，在某种意义上，在宗教生活领域也同样存在。

因此，一方面，宗教需求面向灵性**情感**—感情（*Gefühlsaffektion*）的取向现在明显意味着，它对于任何将现世活动理性化的动机形成都是一个**阻碍**，这与归正会选民证明他们信仰（这一信仰排他地面向来世）的需求相反。另一方面，虔信派对于当下和情感的取向，仍然能够清楚地发展出一种比正统的路德宗信徒的信仰取向更**有条理的**对整个生活组织的宗教渗透，这些路德宗信徒的信仰仍然囿于《圣经》经文与圣事。从弗兰克和斯彭内尔到亲岑道夫，虔信派作为一个整体发展出了对信仰的情感方面的**日益增加的**强调。然而，这一强调不是内禀于虔信派的某种以这一方式表现自身的"发展倾向"的结果。相反，这些与路德宗和加尔文宗相对的差异，来自这些教派的领袖人物生长的宗教的（以及社会的）情境的差别。现在这一问题不能予以探讨，也不能讨论一个进一步的主题：德国虔信派的独特性如何在它在德国的社会和地理**分布**上表现出来。[174]

在此，我们应当再次提醒自己，虔信派对信徒情感的强调，与清教选民对生活的宗教式组织相比，当然是一种区别，在此，这种区别逐渐退化为一系列的过渡形式。然而，如果在此允许征引这一差别的一个实际后果（至少以暂时的方式），那么，我们就可以说，虔信派所培养的德性更经常地一方面是那些"献身于他们的职业"[175]的公务人员、中层管理雇员、工人和工匠的德性，另一方面是主要以家长式的和**谦抑**的立场对待工人以取

悦上帝（以亲岑道夫的方式）的雇主的德性。比较起来，加尔文宗所培养的德性似乎与中产阶级资本主义雇主的节制、严格和主动的姿态有着更大的选择亲和性。[176]最后，正如里敕尔[177]已经强调指出的，**纯粹**基于情感的虔信派的变种是“有闲阶级”的宗教玩具。

这一讨论决不能穷尽虔信派的特征。不过，在此所得出的结论还是与受到虔信派或者加尔文宗形式的禁欲主义影响的人们的独特经济取向的某些差别相一致。这些差别甚至在今天还清晰可见。

C. 循道宗

一种基于情感却仍然禁欲的宗教信仰与对加尔文宗禁欲主义教义基础的日益增长的漠视或者拒绝的关联，也是**循道宗**的特征，循道宗是与欧陆虔信派相对应的英美宗教派别。[178]这一名称已经表明，使当时人们感到惊奇的它的信徒的独特之处在于：“有条理的”和系统的生活组织，其目标在于获得**救赎的确定性**（*certitudo salutis*）。**这**从一开始就是这一教会信徒关注的中心，关于救赎的确定性仍然是所有宗教追求的中心。

不管循道宗与德国虔信派[179]的某些分支有多么不同，它们之间无可置疑的亲和性是有目共睹的，尤其是在将这一有条理性实行于“皈依”的**基于情感**的行动的诱因方面。进而，由于循道宗从一开始就面向普通民众中的传教工作，感情成分（在约翰·卫斯理身上通过赫恩胡特—路德宗的影响被唤醒）表现出了非常强烈的**情感**特征，特别是在美国的土壤上。对上帝赐予的不该领受的恩宠的信仰（并且凭着这一恩宠，同时直接意识到脱罪与宽恕）在某些环境下来自痛悔斗争的强化达到了最骇人的癫狂状态。确实，在美国，循道宗信徒偏爱在靠近教堂布道讲坛的“焦虑之席”上寻求这一癫狂。[180]

这一情感性的宗教信仰同被清教**理性**元素彻底打上印记的禁欲主义伦理结成了特殊的同盟，尽管存在巨大的内部困难。与将任何对情感的面向都视为幻觉并加以怀疑的加尔文宗相反，循道宗原则上首先将纯粹**感知**的宽恕的绝对确定性视为**救赎的确定性**的唯一的、无可怀疑的基础。信徒们确信，这一感觉状态来自圣灵的未经中介（unmediated）的呈现，圣灵的出现通常可以由日期与时间加以确定。根据卫斯理的教诲，这一教诲将加尔文宗的教义在信徒走向救赎的努力中呈现为逻辑一致的强化（虽然这些

教诲也是对这一正统的决定性偏离），以这一方式获救的个人甚至可以在此生获得救赎。借助内在于信徒的神圣恩宠的效应，这样的“救赎”通过第二（通常是单独的并且经常是突然的）灵性过程而发生：迈向救赎的努力导致在摆脱罪孽的意义上获得**成全**（perfection）的意识。

无论达到这一目标有多么困难（大多数人只有到生命临终之际才能获得），努力争取达到它是绝对必要的。它确实保证了救赎的确定性并用一种幸福的确定性取代了加尔文宗教徒的那种“阴郁”的思虑。[181]进而，努力达到这一成全的意识标志着真正的皈依，对他自己也对他人来说，他已经转变成一个至少罪恶“对他不再具有任何威力”的人。因此，尽管**情感**对于循道宗教徒有着决定性意义，因为情感向信徒们提供了他们自己获得救赎的证明，但以**上帝的律法**为导向也必须予以坚持，因为这表明了神圣的行为。

* * *

［卫斯理进一步澄清了这一神圣行为的本质。］在他那个时代，无论他在哪里与那些倡导善工乃是救赎之手段的人进行斗争，他的努力最终也不过是复活了一个古老的清教观念：善工不是救赎的实际原因，而仅仅是识别某人是否属于得救者之列的手段。进而，这一识别只有当善工完全为了上帝的荣耀而施行时才能发生。对卫斯理而言，**仅有**正确的行为是不够的，正如他从自己的经验中学到的那样；此外，置身于得救者行列的**感觉**也必须出现（卫斯理自己偶尔将善工描述为救赎的“条件”，并且他在1771年8月9日的宣言中强调指出，[182]那些没能施行善工的人不属于真正的信徒）。以这一方式，循道宗教徒不断强调，他们同圣公会的区别与其说是教义上的不如说是宗教虔诚的类型上的。对于循道宗教徒来说，信仰的“成果”的意义通常基于《新约·约翰一书》3:9［“凡从上帝生的就不犯罪，因上帝的道存在他心里，他也不能犯罪，因为他是由上帝生的”］，而行为被理解为属于获救者的身份的清楚**记号**。

然而，困难对于循道宗教徒来说仍然存在。[183]对于那些信奉预定论教义的信徒来说，**救赎的确定性**被代换为置身于获救者行列并指向恩宠与成全的直接的**情感**的意识[184]（因为信徒的坚毅［*perseverantia*］的确定性现在与只发生一次的痛悔斗争相联系），这一意识伴随着对生活的禁欲主义组织自身和通过符合个人信仰的行为来持续证明恩宠状态，这一代换意指两个

结果之一。要么，对懦弱者来说，对“基督教自由”的冷峻诠释不可达到，因此，对生活的有条理组织随之崩溃；要么，无论这一结论何时被拒绝，在获救者中[185]一种攀上令人晕眩高度的顶点的确定性——即，一种**基于情感**的对清教徒模式的强化——随之而来。

鉴于对手的攻击，循道宗教徒们寻求对付这两个后果。一方面，他们更加强调圣经的规范有效性和通过行为来证明信仰的不可或缺性。[186]另一方面，作为这一强调的后果之一，他们在循道宗内部强化了反加尔文宗的教义，即卫斯理关于恩宠可以丧失的教诲。卫斯理容易[187]通过摩拉维亚兄弟会宗教团体受到路德的强大影响，这一影响强化了这一发展并增加了循道宗道德的宗教取向的**不确定性**。[188]最后，基本上只有“重生”这个概念还逻辑一致地保持着：直接显示的基于情感的救赎确定性来自信徒之**信念**的信仰。重生这个概念的功能是作为信徒的蒙恩状态的不可或缺的基础，并且它意味着迈向救赎的努力。在使得信徒神圣的过程随之而来的范围内，这意味着摆脱罪恶威力的自由（至少是虚构的），以及恩宠的外在手段，特别是圣事的意义的相应贬值。无论如何，预定的恩宠与拣选的教义的强化标志着到处随循道宗而起的“大觉醒”（例如，在新英格兰）。[189]

* * *

因此，对**我们的**研究而言，依据其伦理，循道宗似乎像虔信派一样是建立在不牢靠的基础上的社会形态。然而，为“更高的生活”而奋斗也作为“第二福佑”服务于循道宗，就像服务于虔信派一样，“第二福佑”在此是预定论教义的一种替代品。进而，循道宗在英格兰的土壤上成长起来，其伦理实践完全面向英格兰的归正会基督教，希望达成它的“复兴”。因此，情感的皈依行动是由**有条理的**诱致的。一旦达到这一皈依，对与上帝合一的感觉的虔诚享受并不存在于循道宗中，不像在基于情感的亲岑道夫的虔信派中那样。相反，在循道宗中觉醒的情感直接被指引到为成全而理性努力的道路上去。

因此，循道宗信徒的宗教信仰的情感特征永远不会导致像德国虔信派那样的基于情感的灵性基督教。这一差别与循道宗的神学相关联，后者不那么强调**罪恶**感的发展（部分而言，罪恶感恰好归因于在皈依过程中随之而来的情感路径），这已经为施内肯布格尔所表明，他的论证在后来的学术界里仍然未受挑战。相反，循道宗宗教感觉的**归正会**基础仍然是关键所

在。情感的兴奋表现为偶然、喧闹（*Korybantenartig*），然后又归于节制的热情的形式。这样，这一兴奋未能贬损循道宗对生活的组织的理性特征。[190]

以这一方式，循道宗的“重生”最终只产生了对通过善工获得救赎的纯粹观念的一种补充成分：在预定论观念被抛弃之后，对生活的禁欲主义组织的宗教基础。行为所提供的记号作为信徒真正皈依的标志是不可或缺的（皈依的“前提条件”，如卫斯理偶尔所说），这一记号实质上与加尔文宗的是同样的。[191]在下面对天职的讨论中，我们将看到，循道宗作为一种晚期神学，[192]对天职观念的发展没有贡献任何新的东西，[193]因此基本上可以弃置一旁。

D. 浸礼运动诸教派与教会[194]

欧洲大陆的虔信派和盎格鲁—撒克逊民族的循道宗，在其观念的和历史的发展方面，都是次要的运动。[195]另一方面，（除了加尔文宗之外）新教禁欲主义的第二个**独立**担纲者是浸礼运动以及16～17世纪从这一运动中兴起的诸教派[196]，它们要么直接要么通过同化其宗教思想形式而形成：即，**浸礼会，门诺派**，尤其是**贵格会**。[197]这些教派乃是拥有与归正会教义恰好相反的伦理基础的宗教团体。以下的简略描述当然只侧重对**我们**这里的研究来说是重要的内容，而并不全面表现这一运动的多样性。而且，主要的重点将放在老牌资本主义国家中浸礼运动的发展上。

我们已经获悉在所有这些团体中有一个原则上最具有历史意义的观念的基础（虽然它对文化发展的影响范围只有在不同的脉络里对我们来说才是完全清楚的）：“信徒的教会。”[198]根据这一概念，宗教团体（用新教教会的术语来说：“可见的教会”[199]）不再被视为一种为超自然目的服务而设立的责任机构，这就是说，一种必须同时包含获救者与未获救者的**机构**（*Anstalt*），无论是为了增加上帝的荣耀（加尔文宗），还是为了给个人带来救赎的媒介（天主教和路德宗）。相反，宗教团体现在被视为由**真诚信徒**与**选民**组成的团体——并且只有这些人。换言之，它是作为“教派”[200]而不是作为“教会”存在的。这一教派的显著原则——只有那些内在获得并且随后公开宣布真诚信仰的成年人才能受洗礼——应当象征着对宗教团体的这一理解。[201]

对于浸礼各教派来说，个人信仰的“因信称义”在信徒中间的所有讨

论中已经一再并一直得到确认，这一“因信称义”与将信仰“公共”**地归因于**个人的观念大相径庭，而这一观念在老牌新教［路德宗］的正统教义中十分流行。[202]相反，在这些教派中，这种因信称义更多地涉及对基督牺牲与救赎礼物的**信仰的灵性皈依**。这种皈依通过个体的**启示**而发生，即，通过圣灵进入信徒心中——并且**只能**以这一方式。这一启示是提供给每一个人的。信徒只需等待圣灵并避免因为沉溺于俗世的罪恶而抗拒圣灵的到来。

因此，信仰的意义——在对教会教义的认知的意义上，虽然也是在借痛悔而获得上帝恩宠的意义上——现在退到了背景之中。取而代之的是早期基督教的灵性宗教观念的复兴（自然带有重大的修正）。[203]这些教派，例如，门诺·西门斯（Menno Simons）在他 1539 年的《基督教救赎基本教义书》中为之创造了可接受的封闭教义的那些教派，和其他浸礼教派一样，希望成为唯一真正的、无可指责的基督的教会。就像最初的使徒团体一样，这些教派也希望只由**个别**为上帝所唤醒和召唤的信徒组成。选民，并且只有选民，才是基督里的兄弟，因为他们就像基督一样，在精神上是直接由上帝创造的。[204]对于最初的浸礼宗团体，这些观念的后果显而易见：信仰并不足够。相反，成员们应当严格地**逃避**“此世”。与非成员之间，只有绝对必要的交往才被允许。进而，追随着第一代基督徒典范式的生活，教派成员必须投身于对《圣经》的最严格的学习。确实，只要这些教派的古老的精神仍然活着，这一逃避此世的原则就不会完全消失。[205]

这些动机支配了浸礼宗各教派的早期阶段。这些动机从这一阶段传下一条原则，我们已经从加尔文宗那里了解了它（即使基础多少有些不同）：绝对**谴责对人类需求和欲望的所有神化**，因为培养这些东西使得无价值的东西受到本应只属于上帝的崇敬。[206]这一原则的基本意义还将一再显现出来。瑞士和德国西南部的第一代浸礼宗教徒以一种最初由圣方济各奠基的激进方式来看待根据《圣经》对生活进行的组织：断然拒斥所有现世享受以及严格遵循以使徒为榜样的生活。实际上，这些教派的许多最早的信奉者的生活，的确使人想起圣吉尔斯（St. Giles）［8 世纪的修士、法国与瑞士的“帮助急需者”］的生平。

然而，这一对《圣经》权威[207]的异常严格的遵循，多少与宗教信仰的精神特征相矛盾。上帝已经向先知和使徒启示的东西并不是他能够，或者他愿意，启示的全部。相反，根据早期基督教团体的见证（正如德国神秘



主义者［卡斯帕尔·冯·］施文克斐尔德（Kaspar von Schwenckfeld）［1489～1581］[208]针对路德所教导的，以及［贵格会教徒］福克斯（Fox）针对长老会所教导的），《圣经》的持久生命力构成了真正教会的唯一可以确认的标记。这一标记作为圣灵的效力显现在信徒的日常生活（而不仅仅作为书写的文件）中，圣灵直接跟那些愿意倾听他的人谈话。从这一持续启示的观念产生出一个众所周知的教义，这一教义后来为贵格会教徒以逻辑一致的方式加以发展。根据这一教义，圣灵作为理智与**良知**的内在显现具有终极的重要性。由于这一教诲，《圣经》的排他性权威被弃置一旁，虽然《圣经》的效力仍在。

与此同时，进一步发展的出现最终导致将天主教教会关于救赎的教义的所有残余彻底清除。与所有持有预定论的教会（尤其是严格的加尔文宗教徒）一起，所有进行成人洗礼的教派都极端漠视将任何圣事作为救赎手段的价值。在贵格会信徒那里，这一清除甚至包括废除施洗和圣餐的圣事。[209]因此，从世界中"祛除巫魔"的过程被这些教派启动了，并且被推进到其最终形式。只有持续启示的"内在之光"现在能够使信徒获得甚至对上帝在《圣经》中的启示的真正理解。[210]

另一方面，至少根据在此引出最终结论的贵格会教诲，这一内在之光的影响可以扩展到那些从不知道圣经形式的启示的人那里。**教会之外无救赎**（*extra ecclesiam nulla salus*）的格言只对由那些被圣灵渗透的人所组成的**无**形教会才是有效的。如果**没有**内心之光，人类，甚至是自然理性引导下的人，也仍然是由欲望和需求控制的纯粹动物。[211]所有浸礼教派，包括贵格会在内，都感到这样的人的无神性应受谴责，这一感觉甚至比加尔文宗还要强烈。然而，如果我们**等待圣灵**并且在内心里将自己托付给他，那么圣灵所带来的再生就能导致这样的状态——因为是由上帝导致的——其中罪恶的威力被完全克服。[212]这一状态可能如此强化：不要说重新堕落，就是丧失蒙恩实际上都变得不可能。然而，一般而言（正如在后期的循道宗中），达到这一强化状态并没有发生。相反，发展过程更多地决定了个人达到的完善程度。

然而，**所有**浸礼社团都希望在其成员的行为不受非议的意义上成为**纯洁的**团体。发自内心的对此世及其世俗利益的背离和无条件地服从上帝的主宰——上帝通过良知向信徒说话，也是他们自己获救状态的准确无误的标记。相应的行为因此对救赎是必不可少的。所以，作为来自上帝的礼

物，救赎不能挣得。然而，那些根据良心行事的人——并且只有这些虔诚的信徒——才被允许视自己置身于获救者行列。在这一意义上，如果信徒要看到自己置身于获救者行列，“善工”是**必不可少的**（*causa sine qua non*）。

* * *

显然，我们从［贵格会教徒罗伯特·］巴克莱（Robert Barclay）［1648～1686］的著作中归纳出来的这一系列观念，在所有实践目标上与归正会教义都相同。确实，这些观念是在加尔文宗禁欲主义的影响下发展起来的，在浸礼诸派兴起之前，加尔文宗在英国和荷兰就已存在。乔治·福克斯在他整个早期的传教生涯中，一直布道劝说人们严肃而灵性地皈依这一禁欲主义。然而，因为浸礼诸教派拒绝预定论的观念，所以他们的道德中具体的**有条理的**特征在心理上主要基于**等待**圣灵的影响的观念。这一观念甚至在今天也是“贵格会集会”的决定性特征。对此巴克莱做了恰当的分析。

克服本能的和非理性的东西，也克服激情和偏见——这是“自然”人类的特征——乃是这种默默等待的目的。人们必须沉静下来以创造出灵魂的深入宁静，以便让上帝对他们发话。当然，这一“等待”的后果可能是导致焦虑状态或者关于未来的预言。进而，在某些条件下，只要来世的希望继续存在，等待会导致千年王国[213]的宗教狂热的迸发，就像在所有类似基础的虔诚类型里一样（正如实际上在明斯特内乱的教派中发生过的那样）。[214]然而，“等待”也在发生改变，因为浸礼宗派的成员开始涌入现世职业的天职。原来的观念——上帝只有当人类的需求和欲望沉默时才发话——改变了。信徒现在显然被教导要在行动之前平静地**深思熟虑**，并且只有在对个人**良知**进行小心翼翼的研究之后才确定行动。[215]这种平静、冷漠、极度受制于**良知**的特征倾向因此在后期的浸礼团体的实际生活中变得很显著（也在贵格会教徒中达到了异乎寻常的程度）。[216]

当然，在第一代，事情有所不同。浸礼运动最古老团体的领导者在从俗世背转身去时是无可挽回的激进。然而，甚至在这一时期，也**不是所有**信徒都根据使徒清贫的理想将对生活的严格组织视为个人获救状态所需要的无条件证明。甚至这一代人**中也有富人**存在。确实，甚至在坚定地维护现世的职业美德并支持私有财产秩序的门诺之前，浸礼团体的严肃而严格

的道德在实践中已经转向了这一方向。为这一转向做准备的基础已经由归正会伦理铺设好了，[217]而沿着**彼岸**世界的、修道院形式的禁欲主义的方向的道路自从路德以来已经被封闭。路德曾经谴责修院制度不符合《圣经》的教诲并且涉足善工的精神气质。浸礼团体像其他教派一样，在这些观点上追随着路德。

尽管存在这些指向现世职业天职的观念的发展，浸礼诸教派并未在这一方向上直截了当地前进。即使撇开早期的准共产主义的团体（在此不予讨论），那些激进地从俗世背转身去的人群的剩余者仍然在这一运动的最古老团体中清晰可见。有一个浸礼教派，即所谓登卡尔派（Dunkers, *Dompelaers*）［在德国创立于 1708 年］，[218]直至我们的时代一直在谴责教育的较高形式，也谴责超出生活基本必需品之外的任何财产占有。进而，对巴克莱而言，例如，“真诚对待个人的职业天职”的概念也不是以加尔文宗甚或路德宗的方式来概括的。相反，巴克莱追随着圣托马斯·阿奎那，将这一概念理解为**自然理性**的（*naturali ratione*），即信徒涉足俗世活动不可避免的**结果**。[219]

不过，即使我们可以在这些观点中看到加尔文宗天职观念的衰微，类似在斯彭内尔和德国虔信派的许多论述中发现的那样，在浸礼诸教派中对于现世职业天职的兴趣的强度基本上在**增长**。这有形形色色的原因。第一，这一增长来自对在一切政府部门担任公职的拒绝，这一拒绝最初被理解为是源于从此世遁隐的宗教义务。这一观点至少在实践中对门诺派和贵格会来说（即使在原则上已经废弃它之后），仍然作为他们严格拒绝使用武器和誓言的教规（这一教规使得个人无法符合公共服务职位的任职资格）的后果而存在。第二，与这一不符合资格一道，在所有浸礼教派里还发展出一种对贵族生活方式（*Lebensstil*）的每一标记的难以克服的对抗。这一对抗部分是禁止神化人的需求和欲望的结果（同加尔文宗教徒中的情形一样），部分是前面提到的非政治（或者甚至是反政治）原则的后果。

以这些方式，浸礼诸教派的整个冷静而富于良知的、有条理的对生活的组织就这样被推上了非政治的职业生活的道路。在这一过程中，由他们的救赎教义赋予通过良知对行动进行的监控的巨大意义（恰恰是这样做的能力被视为来自上帝的个人化的启示）现在将一种特殊的取向赋予职业生涯中的行动。反过来，这一行动对于资本主义精神的重要方面的发展具有巨大的意义。

现世禁欲主义的这一主题将在后面的章节里为我们所熟悉。然而，只能在这样的限度内来处理它：即无须考虑新教禁欲主义的整个政治的和社会的伦理。我们将因此注意到（如果可以在此先提及一个话题的话），根据 17 世纪的判断，浸礼诸教派，特别是贵格会[220]的现世禁欲主义所采取的特殊形式表现在信徒对这一资本主义"伦理"的重要原则——"诚实为最上策"[221]的实践证明中，前面在本杰明·富兰克林的文章中征引过这一原则。相反，我们将推测加尔文宗的影响更多地可以在释放私有经济的能量的扩张的方向上看到。尽管加尔文宗的"圣徒"的商业活动有形式合法性，歌德的格言仍然最终适用于这些虔诚的信徒："行动者总是没有良心，只有旁观者有良心。"[222]

促使浸礼各教派的现世禁欲主义强化的第三个重要因素的全部意义只能在另一个脉络中予以阐明。不过，如果只是为了证明我们在此选择的叙述过程正当合理，不妨现在就这一主题作出一些界说。

*　*　*

我们在此故意不将老新教教会这样的客观社会机构及其伦理影响作为我们讨论的出发点。我们已经特别决定不从对**教会戒律**的讨论开始，即使这非常重要。相反，我们将首先考察当**个人**皈依一种基于禁欲主义的宗教信仰时**每一信徒**的生活组织所受到的影响。我们这样做是出于两个理由：我们主题的这一侧面迄今为止只受到了很少注意，而教会戒律的影响不能被视为总能够朝同一方向作用。

在那些加尔文宗作为国教占据统治地位的地区，对于信徒生活的教会警察式的监管（*kirchenpolizeiliche Kontrolle*）达到了可以与宗教法庭相比拟的地步。这一监管甚至**会妨碍**个人能量的解放，这一能量来自信徒要有条理地获得属于获救者行列的确定性感觉的禁欲努力。在某些条件下会发生这一情况。正如国家的重商主义严格控制（regimentation）确实能够产生工业，却不能（至少单独不能）产生资本主义"精神"（只要这一控制无论在哪里都表现出专制权威的特征，它就会阻碍这一精神的发展）一样，教会对禁欲主义的严格控制也有同样的效果。无论在哪里只要教会在粗暴威权的方向走得太远，它就会迫使信徒谨守特定形式的外在行为。然而，在某些情况下，这样做的结果是教会削弱了个人以有条理的方式组织生活的动机。

关于这一点[223]的任何解释，必须注意到国定**教会**的专制威权主义的后果与**教派**的专制主义的后果之间的巨大差别。后者基于自愿的服从。浸礼运动在其所有宗派中创立的是“教派”而不是“教会”，这有利于增强其禁欲主义。这样的增强在不同程度上在加尔文宗、虔信派和循道宗团体中也发生过。在**实践**中，它们都被迫走上了组成自愿团体的道路。[224]

* * *

现在，我们的任务是把清教关于职业天职的观念对人们如何**获取财货与谋生**的影响研究个水落石出。我们现在准备这样做，我们已经试图在本章提供天职观念的宗教基础赖以发展的方式的草图。虽然在宗教禁欲主义的不同团体中存在细节上的差别和着重点的变化，但对我们来说具决定性的有利方面在所有这些群体中已经以有效的方式呈现与突出出来。[225]

总而言之，对于我们的研究一而再、再而三地具有决定性的是宗教“蒙恩状态”的概念。这一蒙恩状态在所有教派里都作为一种特殊身份将获得这种身份的人从肉体欲望的堕落中，从“现世”中区分出来。[226]虽然达到蒙恩状态的不同途径依赖于特定教派的教义，拥有这一状态却**不**能通过任何类型的巫魔—圣事手段，通过忏悔带来的缓解，或者通过特定的善工来得到保障。相反，只有通过**对信仰的证明**才能获得这一状态。真诚的信仰在无可置疑地与“自然”人类的生活方式不同的特殊形成的行为中变得显而易见。对于要证明信仰的人，随之而来的是**有条理地指导**他或她的蒙恩状态的**动机**。对生活的组织与指导接踵而来，而在这一过程中，**禁欲主义**渗透了它。

如我们注意到的，这一禁欲的生活方式意味着整个存在（*Dasein*）的以上帝的意志为取向的理性形塑。进而，这一禁欲主义**不再是只有少数人才能达到的成就**（*opus supererogationis*），而是所有希望确知其救赎的人都被期望做到的事情。最后，也是最重要的，圣徒的特殊生活——完全与充斥着需求和欲望的“自然”生活相分离——不再在遁离此世的修院团体内完成。相反，宗教信徒现在必须**在**尘世及其世俗事务中过圣徒的生活。这一有组织的、受指导的生活的**理性化**——现在是身在尘世却仍然面向超自然——是禁欲主义新教的**天职概念**的后果。

最初，基督教禁欲主义已经从尘世逃进了修道院里的孤寂领域。然而，在放弃这个世界的同时，修院禁欲主义实际上通过教会支配了这个世

界。而且，在撤退到修院的同时，禁欲主义大体上仍将尘世的日常生活进程留在了自然而未经驯服的状态。但是现在，基督教禁欲主义甩手关上了修道院的大门，进入了生活的集市，担负起了新的任务：将它的规矩条理渗透到世俗的、**日常的**生活中去。在这一过程中，它寻求**在**尘世**中**，而不是像早先那样，在修院中，把实际生活重组成理性生活。但是，这一理性生活既**不属于**尘世，也**不以**尘世**为目的**。在我们后面的论述中，我们将试图阐明这一戏剧性转变的后果。

第五章　禁欲主义与资本主义精神

为了理解**禁欲主义新教**的基本宗教观念与日常经济生活的准则之间的联系，尤其有必要利用那些可以认出是从牧师指导的实践活动中结晶出来的神学文本。在这一时期［16 和 17 世纪］，一切都取决于个人与第二次生命的关系，个人的社会地位取决于是否获准参加圣餐仪式。[1] 进而，通过牧师指导、教会戒律和布道，教士的影响增长到这样的程度（只要看一下汇编的**劝世文、良心案例**和其他教会文献便可明了[2]）以致我们今天**根本不再**能够理解其宽广范围。宗教力量已经通过教士的**这些常规实践**传达给民众并被合法化与接受，这一力量对于“民族性格”的形成是决定性的。[3]

与本章后面的讨论相反，我们在**这里**可以把**禁欲主义新教**视为**一个**统一体。然而，因为发端于加尔文宗的英国清教为**职业天职的观念**提供了逻辑上最为一致的基础，所以，我们（根据我们之前的程序）将英国清教的一位代表人物置于我们分析的中心。**理查德·巴克斯特**（Richard Baxter）［1615～1691］使许多其他清教伦理学的头面文人相形见绌，这一方面是由于他出众的讲求实际和爱好和平的立场，另一方面也是因为他的著作所享有的广泛声誉，这些著作不断再版并被译成多种文字。

巴克斯特是长老会教徒，也是威斯敏斯特会议的辩护人，虽然在教义上，他逐渐脱离了正统加尔文宗（正如他那个时代众多最优秀的神职人员一样）。因为他敌视任何革命、所有宗派主义，甚至“圣徒们”的狂热激情，他反对克伦威尔的僭位。但是巴克斯特对所有极端立场都异常宽容，而对他的敌手也不偏不倚。他自己的工作基本上面向对宗教—道德生活的实际推进。为此，作为有史以来最成功的牧师之一，他一视同仁地供职于国会、克伦威尔和王政复辟的政府，[4] 直到圣巴托罗买日前夕才从他的布道坛上离开。[5]

巴克斯特的《基督徒指南》（*Christian Directory*）［1673］是清教道德神学最全面的概要。而且，这本书还以他在教牧活动中处理的实际问题为导向。为了提供适宜的比较，斯彭内尔的《神学思考》（*Theological considerations*）［1712］作为德国虔信派的代表，巴克莱的《辩护》（*Apology*）［1701］作为贵格会的代表，偶尔还有禁欲主义伦理[6]的其他代表性著述将予以征引（不过，由于篇幅所限，这些征引一般将在脚注中）。[7]

* * *

如果我们检视巴克斯特的《圣徒的永恒安宁》（*Saint's Everlasting Rest*）［1651］或者《基督徒指南》或者其他人的相关著作，[8]我们第一眼便会惊讶于他们在论及财富[9]与财富的获取时，所强调的《新约》中的伊便尼派[10]的宣言［这一宣言诅咒财富而推崇穷人］。[11]按照这种看法，财富是严重的危险，它的诱惑永无止境。进而，鉴于上帝之国的无上重要性，对财富的追逐[12]被视为既无意义又在道德上可疑。确实，对巴克斯特来说，《新约》的禁欲主义似乎比加尔文更集中地**反对**追逐现世财货的每一努力，加尔文从未将神职人员的财富视为对教权有效性的阻碍。相反，根据加尔文的观点，财富导致完全符合期望的教权声望的增加，并且他允许神职人员从他们的财产中谋取利润，只要这一投资不会引起麻烦。而在清教徒的著作里，谴责追逐金钱和物质财货的例子却俯拾皆是，没有止境。它们可以与中世纪晚期的伦理文献进行对比，后者在这一问题上的态度远没有那么严格。进而，清教文献对财富的怀疑是彻头彻尾的严肃认真。然而，它决定性的伦理意义和脉络只有在更切近的审视之后才能予以阐明。

真正在道德上应受指责的，是**安于**个人对财产的占有[13]和对财富的**享受**。这样会导致懈怠和沉溺于肉体的欲望，尤其是会分散信徒对"圣洁"生活的追求的注意力。进而，对财产的占有的怀疑**恰恰因为**它携带着这一安逸的危险。"圣徒的永恒安宁"在来世到来。而在尘世里，在此生中，为了确定个人的蒙恩状态，个人必须"趁着白日，作那差我来者的工"（《新约·约翰福音》9：4）。根据已经明确启示的上帝的意志，**只有劳作**，而非懈怠和享受，才有助于增加上帝的荣耀。[14]

因此，**虚掷时光**便成了万恶之首、万恶之最。人生短促，时间宝贵，要"确保"个人自己的选民地位。由于社交、"闲聊"[15]、奢侈[16]，甚至超

过健康所必需（至多为六至八小时）的更多睡眠[17]而浪费时间都是在道德上绝对应受谴责的。[18]虽然巴克斯特没有说出富兰克林的箴言——“时间就是金钱”，但他在某种精神意义上秉持这条箴言。因为根据巴克斯特的说法，没有花在工作上的每一小时就是丧失为上帝增添更大荣耀的一个小时，时间是无价之宝。[19]因此，消极的沉思冥想毫无价值，而如果它是以在天职中工作为代价换来的，那么最终它必须遭到明确的谴责。[20]因为这一沉思**不如**在天职中积极地履行上帝的意志更能取悦上帝。[21]无论如何，礼拜日的存在就是为了沉思。对巴克斯特来说，那些在他们的职业天职中懈怠的人总是没有时间留给上帝，即使在休息日也一样。[22]

因此，贯穿巴克斯特的主要论著，论述艰苦而持续的体力或者智力工作的美德的布道持续不断，偶尔几乎充满激情。[23]在此有两个动机汇聚到一起。[24]

第一，工作是**禁欲主义**实践的试练与证明的**机制**。出于这一理由，工作在天主教会中从一开始就享有很高声望，[25]这不仅与中东而且与全世界几乎所有非基督教的修士所遵循的规范形成了鲜明的对比。[26]确实，工作构成了针对清教所谓“不洁的生活”的观念所概括的那些诱惑的特殊防护机制。这些诱惑所起的作用决不小。在清教中，性的禁欲主义只是在程度上，而不是在原则上区别于修院的实践。作为清教婚姻观念的结果，性的禁欲主义更应受谴责，仅仅因为，即使在婚姻里，性交也只是作为完成上帝“生养众多”[27]的命令而充当为上帝增加荣耀的手段。正如“在天职中努力工作”的告诫是用来抵御一切宗教怀疑和道德放纵的防波堤一样，这一告诫也构成了针对一切性诱惑的药方（正像节制饮食、素食主义和冷水浴的作用一样）。[28]

第二，尤其是，正如上帝所规定的那样，人生目的自身就涉及工作。[29][使徒]保罗的“若有人不肯作工，就不可吃饭”[30]的箴言无条件地适用于每个人。厌恶工作是个人不属于获救者之列的记号。[31]

清教与中世纪天主教的分歧在这里变得清楚明显。托马斯·阿奎那也解释过保罗的这一箴言。根据他的说法，[32]工作只是维持个人与共同体之生存的**自然理性的**（*naturali ratione*）必需。然而，如果这一目的不相干的话，那保罗的箴言就不再被遵守，因为这一箴言只不过为所有人提供了普遍的药方，并不针对每个个人的情境。这就是说，这一箴言不适用于那些不工作，而可以靠财产为生的人。类似的，沉思，作为在上帝之国活动的

一种精神方式，在字面的意义上要比这一箴言来得重要。此外，根据流行的神学，修院“生产”的最高形式乃是通过祈祷和圣歌的侍奉来增加**教会的精神财富**（*thesaurus ecclesiae*）。

当然，这些对工作的伦理责任的违反为巴克斯特所废弃。此外，他着重强化了他的基本原则：即使财富也不能使人不守保罗的无条件的箴言。[33]对巴克斯特来说，即使那些财产众多的人也不应不劳而食。即使对那些无需靠工作来满足需要的人，这一箴言作为上帝的命令也仍然有效。富人，正像穷人一样，必须服从这一原则。[34]此外，上帝的圣意毫无例外地为每个人保留了一份天职。根据巴克斯特，人人必须认识到这一点，并且人人应当在自己的天职内工作。进而，这一天职不像在路德宗里那样，[35]是信徒必须甘心服从的宿命。相反，它是上帝向每个人颁发的命令，要他为上帝的荣耀而行动。

这一表面看来不会产生什么结果的细微差别却带来了广泛的心理后果，并且与清教对经济世界的神意解释——这种解释从经院哲学开始就为我们所熟悉——有关。[36]但是清教的观念（*Anschauung*）构成了经院哲学观念进一步的发展。在此我们可以再次最方便地与阿奎那的思想建立联系。

* * *

社会分工和职业分层的观念已经由阿奎那及其他人予以概括，被他们看做上帝神圣计划的直接明证。然而，将人安置在这一世界中遵循的是自然原因（*ex causis naturalibus*），并且是随机的（或者，用经院哲学的术语说是“偶在的”）。正如我们已经指出，路德将人在既定的地位群体与职业中的位置（这遵从客观的历史秩序）视为上帝意志的直接明证。因此，一个人始终不渝地**恪守**上帝分派给他的位置与情境构成了一份宗教责任[37]。因为路德宗的虔诚联结信徒与世俗“世界”的方式一般而言从一开始就不确定，并且后来一直如此，这就造成了人们越发恪守这一责任。从路德的思想格局（路德的思想从来也没有与保罗关于尘世无足轻重的概念完全切断联系）中不能抽取出关于世界可以被转变的伦理原则。因此，路德宗教徒不得不接受这个世界本来的面貌。**这一接受**，并且只有这一接受，在路德宗里变得天生具有宗教责任的观念。

清教的观点以不同的方式细致入微地表现了社会力量与私人经济利益的相互影响的神意特征。在这里，职业分层的神意目标可以从分层**成果**上

来认识。这一观点与清教徒倾向于实用主义解释的癖性相一致，巴克斯特在论及这一主题时的陈述立刻（在不止一个场合）令人回想起亚当·斯密对劳动分工的众所周知的神化。[38]

因为职业的专业化使得工作者发展技能成为可能，所以，巴克斯特论证说，这导致工作者的生产率在质与量上的增长并因此服务于“共同利益”［共同的善］（这等同于可能的最大多数人的利益）。迄今为止，这些动机仍然是纯粹功利的并且与那一时期的世俗文学中通行的观点紧密相连。[39]但是，正是在这里，清教的特征要素凸显出来。巴克斯特在他分析的中心部分讨论了所涉及的动机。

> 在坚定的天职之外，个人在工作场所取得的成就只不过是不成体统的、暂时的。这个人把过多的时间花费在懒散而非实际工作上。

进而，巴克斯特总结这一讨论的方式也显示出清教的特色。

> 而他（指拥有职业天职的工作者）将以**有条理的方式**进行工作，而其他人却陷入持久的迷乱状态；他们的事业难以根据适宜的时间或者恰当的场所展开[40]……因此，“确定的天职”（或者在另一段里是“规定的天职”）对每个人都是最宝贵的。

普通劳动者被迫接受的临时工作在所难免，但这总是一种不足取的过渡状态。现世禁欲主义所需要的系统的—有条理的特征恰好在“无天职者”（*Beruflosen*）的生活中是缺乏的。

而且，根据贵格会教徒的伦理，个人的职业天职应当涉及持续不断的、禁欲的德性实践。个人的蒙恩状态是通过**认真尽责来证明的**，信徒凭借这一认真尽责和小心仔细[41]与有条不紊，来从事他的天职。上帝所要求的是天职中理性的工作，而不是如此这般的工作本身。

清教徒的天职观念不断强调职业禁欲主义的这种有条理的特征，而不是像路德那样，听任个人的命运无法挽回地由上帝摆布。[42]因此，对于清教来说，个人是否可以从事多重天职的问题获得了毫不含糊的肯定回答——如果这样做证明有利于共同利益或者有利于个人[43]并且不损害任何人，也不会导致个人变得“不忠于”其天职的话。确实，甚至变换职业的天职也

决不被视为应受谴责，如果这一变换是以负责的方式做出的。相反，当出于获得更能取悦上帝的职业的目的而做出这一变换时[44]（即，相应于这里的普遍原则，争取到更加有用的天职），这一主动的行动就应当获得肯定。

最重要的是，职业的天职是否有用，主要是以道德的术语评定的，它相应的取悦上帝的能力也是如此。进一步的标准与这一道德的维度紧密相连，即，根据在这一天职中为“共同体”所生产的财货的重要性的程度来衡量。在实践层面最重要的第三个标准在评定天职有用与否方面也很重要：它对个人的经济**获利可能性**。[45]因为如果清教徒视为在所有生活领域中行动的上帝向某个信徒启示了获利的机会，那么上帝必定是有意这样做的。因此，信徒必须把握这一机遇并且利用它。[46]

> 如果上帝为你指明了一条路，沿着这条路，你可以合乎上帝律法地比其他道路**谋取更多的利益**，且不会损害你自己或者其他人的灵魂，而如果你拒绝它并选择不那么容易获利的事业，**那么你会背离你的天职的目标之一。你在拒绝成为上帝的仆人**，也拒绝接受他的赐予，以便能够在上帝需要的时候为了他而善用这些赐予。**你须为了上帝而辛劳致富**，虽然不可为了肉体享受与罪孽而如此。[47]

因此，只有当财富诱使信徒懒散安逸，沉湎于罪恶的人生享乐时，财富才是可疑的。只有当心中抱有一旦获得财富就过无忧无虑的丰裕生活的目标时，追逐财富才变得可疑。但是，如果财富是在尽职地履行个人的职业天职中获得的，那么追逐财富不仅是道德上允许的，而且是道德上期望的。[48]这一观念明确地表现在关于一个仆人因为未能完全利用赋予他的机遇而被罚入地狱的寓言中。[49]经常有人争辩，**希望**贫穷不啻是希望生病。[50]确实，如果贫穷被视为神圣的话，这对上帝的荣耀是可恶而不利的。进而，那些有能力工作却靠乞讨为生之人的行径，不仅是犯罪，而且，根据使徒们的说法，还与兄弟之爱针锋相对。[51]

正如被赋予了禁欲意义的固定的职业天职为现代的**专家群体**投下了伦理光环一样，对个人获利机遇的神意解释也为**商业**人士提供了荣耀。[52]禁欲主义一方面同样鄙视封建贵族的精致冷漠和自吹自擂的暴发户的大肆铺张，另一方面，它在伦理上完全赞许中产阶级的节制的、“白手起家的

人”。[53]一句常见的评价——“上帝保佑他的买卖”——指涉的就是这些遵从上帝的每一旨意而获得成功的圣徒。[54]进而，**《旧约》中的上帝**[55]需要他的子民在**此**生变得虔诚，[56]这个上帝的全部力量对清教徒的影响也必定在同一方向。根据巴克斯特的忠告，信徒必须通过与圣经英雄们的灵性情境相比较，来监控与指导自己的蒙恩状态。[57]在这样做的同时，他们必须把《圣经》的字句“翻译”成好像他们在读“法律书的段落”。

当然，《旧约》文本并不是全然清楚的。我们注意到，路德在翻译《耶稣·西拉书》的一段话时首次使用了**现世**意义上的天职概念。然而，根据这本书的整个信仰的思想倾向，并且尽管这部书受到了希腊化的影响，这本书还是属于那些传达了更多传统影响的（扩充了的）《旧约》[次经][58]的部分。非常典型地，耶稣·西拉似乎直到今天仍然对信奉路德宗的德国农民[59]以及更多地系于路德宗的德国虔信派的众多支派[60]都具有特殊的吸引力。

鉴于清教徒在神圣的和堕落的人类之间的严格的非此即彼的区分，他们批评《次经》是缺乏灵性的。[61]而在《圣经》正典里，《约伯记》变得越发重要。一方面，这部书表明了上帝绝对的至上权威的荣耀，脱离了所有人类标准，是一个与加尔文宗的观点高度气味相投的观念。另一方面，正如在约伯的结论的段落中再次迸发并与至尊上帝的观念相结合的那样，它呈现的是一个确实愿意保佑他的信徒的上帝——并且他愿意在此生中也在物质意义上这样做（正如仅在《约伯记》中予以表述的）。[62]虽然这一前提对于加尔文只有次级的重要性，但它证明对清教徒十分重要。与此同时，清教的理解放弃了所有近东的寂静主义观念，这些观念在《诗篇》和《箴言》的一些最虔诚的文字中凸现出来。类似地，巴克斯特在讨论《哥林多前书》的一个段落时，他的理解也脱离了传统的调子。这样做被证明对他的天职概念是必不可少的。鉴于这些发展，清教徒越发注重《旧约》里赞颂**根据宗教律法来正式规范**个人的行为举止的段落，将这视为上帝赞许的记号。

[进一步的理解也转向了这一方向。] 清教徒反对摩西律法随着基督教的诞生而丧失了其合法性的理论。相反，他们论证说，只有那些涉及犹太仪式或者历史条件限定的法规才是无效的，否则的话，这一律法作为**自然法**的表述乃是永恒有效的，因此必须予以保留。[63]这一理解一方面允许取消那些完全不适用于现代生活的法规，另一方面允许着力强化适合于清教的

现世禁欲主义的自以为是的、节制的守法精神。一旦合适，这一发展就使得《旧约》道德的无数相关的特征自由地流入禁欲主义的新教。[64]

*　*　*

因此，正确理解的话，同时代人（也像更多的晚近作者一样）一再将英国清教的基本伦理取向描绘为“英国的希伯来精神”[65]是完全恰当的。然而，人们不应将这一英国的希伯来精神想象为《旧约》成书年代巴勒斯坦的犹太教。相反，应当把它视为在许多世纪的规范律法的和塔木德律法书的知识的影响下逐渐发展形成的犹太教。即使这样你在涉及历史的类比时也必须十分小心。古代犹太教的精神气质大体上的取向是欣赏生活的如此这般的自发性，这与清教独特的唯一性相去甚远。

不过，不应忽略的是，就对于资本主义**精神气质**的发展具有决定性的那些特征而言，清教仍然距中世纪的与现代的犹太教的经济伦理同样遥远。犹太教站在“冒险”的资本主义一方，对这一资本主义来说，政治的或者投机的动机至关重要。简而言之，犹太教的经济伦理是一种**贱民**（*pariah*）资本主义的经济伦理。[66]相反，清教带有理性的、中产阶级**公司**的和对**工作**的理性组织的精神气质。它从犹太教伦理中汲取的只是已经证明适合于这一框架的东西。[1920]

要分析《旧约》的规范渗透生活后对性格的影响，在这一速写的脉络内是不可能的（无论这一任务有多刺激，但直到现在这甚至对于犹太教本身也没有真正完成）。[67]对于清教徒的内在习性（*inneren Gesamthabitus*）从整体上的分析，除了已经讨论过的关系之外，也必须考虑这一习性是如何随着清教徒对于上帝选民的信仰的大复兴而发生的。[68]甚至个性温和的巴克斯特也感谢上帝让他降生在英格兰，降生在真正的教会之中，而不是其他地方。这一对个人自己的无可指摘（这由上帝的恩宠带来）的感恩戴德之情渗透了清教中产阶级生活[69]的精神状态。这构成了资本主义英雄时代的这些代表人物的拘泥形式、精确刻板、严厉坚定的性格特征的前提条件。

*　*　*

我们现在可以寻求澄清清教关于天职的概念以及对**生活**的禁欲**组织**的倡导，这必定**直接**影响资本主义生活方式的发展。

正如我们已经看到的，禁欲主义竭尽全力主要反对的，是**自发地享受**

人生和人生所能提供的一切快乐。禁欲主义的这一方面最典型地表现在就《关于体育运动的布告》［1637］[70]而展开的斗争中，詹姆士一世和查理一世把这一布告抬高到法律的水平以便专门对付清教。查理一世还下令在所有布道坛上宣读这一法律。国王的法令，即在礼拜日，在教堂的圣事之后允许合法地进行某些流行的娱乐，引起了清教徒的狂热反对。这一反对当然不仅仅是因为这一法令导致安息日的休息受到打扰，相反，这一反对的更重要的起因在于，这一法令意味着完全预谋去扰乱清教圣徒所实践的有条理、有组织的生活。进而，国王威胁要严惩任何对这些体育活动的抨击有一个单一的清楚的目的：消除这一清教运动对国家的威胁，因为这一运动具有**反专制**的禁欲特征。君主制—封建制的社会保护“寻欢作乐者”，压制新兴的中产阶级道德和反专制的禁欲宗教**集会**，正如今天的资本主义社会寻求保护“愿意工作者”而压制工人的阶级特有（class-specific）的道德与反专制的工会一样。

为了反对封建的—君主制的社会，清教徒在这一围绕《**关于体育运动的布告**》的斗争中坚定地秉持他们最核心的特征，即，过基于禁欲主义的有组织生活的原则。实际上，清教对体育的反感并不是根本的，甚至贵格会也是如此。然而，体育必须服务于理性的目标；体育必须有助于恢复体力，这对于从体力上保证获得进一步的成就是必不可少的。因此，只有在体育纯粹构成无节制的冲动的自发表现的手段时，体育才变得可疑。倘若体育变成了纯粹享乐或者唤醒竞争的虚荣心、粗野的本能或者非理性的赌博欲望的手段，那么它明显是绝对应受谴责的。相当简单，享受生活如果只是出于**肉体的驱动**，这一驱动将人拽出天职中的工作也拽出宗教的虔诚，那它就是如此这般的理性禁欲主义的敌人。无论享受生活的表现形式是君主制—封建制社会的体育活动还是平民百姓在舞场或酒店里的消遣，[71]这一敌意仍然存在。

相应地，清教对文化中任何剥离了与宗教事务的直接关联的那些方面也是疑虑重重，怀有强烈敌意。这不是说，清教观念里包含着对文化的严峻朴实、气量狭窄的蔑视。至少对科学（*Wissenschaften*）它持有恰好相反的立场（例外的是经院哲学，它受到鄙视）。[72]进而，清教的伟大代表人物都深深浸淫于文艺复兴的人文主义，长老会牧师的布道充斥着对古代经典的旁征博引，[73]甚至激进派（虽然他们对此并无好感）也并不拒绝在神学辩论中运用这一人文主义的学问。大概没有哪个地区在其成立之初的第一代

人里拥有像新英格兰那样多的“大学毕业生”。甚至清教反对者的讽刺挖苦，例如［塞缪尔·］勃特勒（Samuel Butler）［1612～1680］的《休迪布拉斯》（*Hudibras*）［1663～1678］，也很快转向清教徒的迂腐学究气和自命不凡的诡辩技巧。这一学问**部分地**涉及对知识的高度宗教评价，而这一评价又来自清教徒对天主教**绝对信仰**（*fides implicita*）的拒绝［清教徒认为这是“混乱的信仰”］。

然而，只要我们转向非科学文献[74]以及特别是诉诸感官的艺术的领域时，情况就完全不同了。在此，禁欲主义犹如严霜覆盖了快活的老英格兰的生活。其影响所及显然不单是世俗的节庆。清教徒痛恨一切沾染有迷信味道的事物，痛恨一切通过魔法或圣礼以获得上帝恩宠的手段之残余，包括圣诞节庆、五朔节花柱庆典[75]以及教会对艺术的所有无节制使用。[76]一种出色的，经常是粗犷而世俗的现实主义艺术[77]得以在荷兰残存的公共空间里发展起来，最终表明由清教徒所行使的专制的道德控制无法达成其完全的支配。宫廷圈子与地主阶层的影响，与那些已经致富并追求生活快乐的下层中产阶级的成员的影响一样，在荷兰全都与清教展开了影响力的竞争。加尔文宗的神权统治在短暂支配后已经化解成稳健的国家教会，在这之后，这一阻碍产生。作为这一发展的后果之一，加尔文宗的禁欲主义能量以及因此而来的它吸引信徒的能力明显衰落了。

清教徒严斥剧院。[78]像在文学和艺术中一样，一旦色情与裸体被严格排除在可能的领域之外，激进的观点将不能存身。“闲谈”、“奢侈品”[79]、“无意义的卖弄”，所有这些东西都被清教徒指为非理性的、无目的的，因而是不符合禁欲主义的行为（并且这些行为当然不服务于上帝的荣耀而只服务于人类的目的）。因此，冷静的工具主义在反对每一种艺术倾向的应用上都占了决定性的上风。这一目的性在涉及个人的直接修饰时特别重要，例如在着装上。[80]那种使生活方式统一的强有力倾向今天仍然支撑着资本主义对生产“标准化”的兴趣，[81]而这一倾向的观念的基础来自清教徒对所有“神化人类需求和欲望”的拒斥。[82]

*　*　*

当然，在这些考虑之中，我们不应当忘记，清教自身是一个包含着种种矛盾的世界。必须认识到，清教的领袖们对于艺术的永恒伟大的本能意识显然超越了在［封建主义取向的］“骑士们”的生活氛围中所发现的欣

赏水平。[83]进而，像伦勃朗这样一位绝无仅有的天才，即使他的“举止”在清教徒的上帝看来无法获得恩宠，他所处的宗教教派环境仍然极大地影响了他创造的方向。[84]但是，这些认识并不能改变整个图景：人格强有力地转向内视的方向（清教环境的进一步发展可以培育出，并且事实上也确实共同导致了这一方向）极大地影响了文学。然而，即使在这一领域，禁欲新教的影响也只有在后来的世代身上才能感受到。

我们在此不能深入讨论清教在所有这些方面的影响。然而，我们应当注意到，有**一种**富有特点的藩篱总是阻碍着将合法性赋予从服务于纯粹审美快感的文化的各个方面所体验到的快乐，赋予对体育运动的纯粹享受：**这些快感不应当付出任何代价**。个人只是上帝恩惠赐予的文化表演的管理者。因此，花在这些东西上面的每一文钱都必须是正当的，就像《圣经》中列举的那个仆人一样。[85]至少，仅仅为了个人自己的享乐而非上帝的荣耀去花费这笔钱的任何一部分，也仍然是可疑的。[86]

甚至在今天，我们之中又有哪位明眼人没有看到过这种观点的表现呢?[87]个人**有责任**保持托付给他的财产的观念给个人的生活施加了令人恐惧的重负，他对待自己的财产就像一个尽责的管家，或者说就像“一部致富的机器”。而**如果**这种禁欲主义的性情经得起考验，那么随着个人的财产变得更值钱，通过无休止的工作为了上帝的荣耀而保住并增加这笔财产的责任感就变得越发沉重。这种生活方式的根源（至少某些特定的根源），如同现代资本主义精神的众多成分一样，也可以追溯到中世纪。[88]然而，这一精神首先在禁欲的新教伦理中找到了与它契合的伦理基础。因此新教伦理对［现代］资本主义发展的意义是显而易见的。[89]

* * *

我们可以对以上内容做如下总结。一方面，现世的新教禁欲主义猛烈地对抗着自发的财产**享受**并限制着**消费**，尤其是奢侈品的消费。另一方面，它有着把**获取财货**从传统经济伦理的桎梏中**解放**出来的心理效果。在这一进程中，禁欲主义新教打碎了限制所有获利努力的束缚——不仅是通过将营利合法化，而且（以这里所呈现的方式）通过把营利视为上帝所意欲的途径。反对肉体欲望与迷恋身外财货的斗争，正如清教徒们所明确表明的（也是贵格会的伟大辩护士巴克莱所明言的），**不是**一场反对合理**获利**的斗争；毋宁说，它挑战的是对财产的非理性使用。那在封建眼光看来

仍然如此熟悉的东西——高度评价奢侈消费的**外在**展示——被清教徒贬斥为对人类需求与欲望的神化。[90]在清教徒们看来，上帝要的是从个人和共同体的基本需求的立场合理地、功利地使用财富。

因此，现世的禁欲主义并不希望将**自我惩戒**强加于财富之上。[91]相反，它要的只是财富被用于必需的、**实际的**和**有用的**目的。对于清教徒来说，“舒适”的观念就包括了伦理上允许的使用财货的范围。因此，人们自然地，而非偶然地观察到，符合这一概念的生活方式的发展最早也最清楚地见诸那些清教生活观的最坚持不懈的代表——贵格会成员——身上。与封建主义的夸耀展示的华丽做作相反——这种夸耀展示基于不稳定的经济基础并且封建主们宁可破落风雅也不愿低调朴素，清教徒把中产阶级“家”的清洁而稳固的舒适奉为理想。[92]

*　*　*

至于资本主义财富的**生产**，禁欲主义反对贪婪。它这样做是为了对付贪婪给社会秩序带来的危险以及和贪婪的冲动性特征。清教徒谴责所有“贪欲”和“拜金主义”，因为这两者都意味着获取财富的努力——变得富有——本身就是目的，而这样的财富构成一种诱惑。

在这里，禁欲主义的本质再次变得清晰。它的对生活的有条理的理性的组织意味着一种“永远在追求善却又永远在创造恶”的力量，[93]这里，恶在禁欲主义看来是指财富及其诱惑。因为禁欲主义（连同《旧约》一起，并完全为了与对“善工”的伦理评价保持一致）将为追求财富而追求财富定义为最应受到谴责的行为。与此同时，禁欲主义也认为，如果财富是从事一项职业天职的工作的**成果**，那么财富的获得又是受到上帝祝福的。对于本研究来说甚至更为重要的是：在一项职业天职中要不懈地、持之以恒地、有条不紊地工作，这样一种宗教价值被定义为信徒证明他们选民资格的所有禁欲方法中绝对最重要的方法，同时也是最确定与最可见的方法。确实，清教徒对信仰的虔诚必定对我们在此称为资本主义精神的生活观的扩张发挥过可以想象的最有力的杠杆作用。[94]

进而，如果我们现在将针对消费的限制与这种追逐财富的自由结合起来，某种外部后果［即，某种有着宗教领域之外的影响的后果］现在变得显而易见：通过**禁欲主义的强制储蓄**导致**资本的形成**。[95]针对财富消费的种种限制确实在生产上有其作用，因为利润和所得变成了**投资**的资本。

当然，这种影响的强度不能以数字形式来加以精确确定。然而，在新英格兰，这种联系变得如此显著，所以从一开始就未能逃过杰出的历史学家约翰·多伊尔（John Doyle）的眼睛。[96]在荷兰（Holland），这种联系也很明显，严正的加尔文宗在那里只统治了七年时间。禁欲主义新教的荷兰（Dutch），生活更加朴素，这种朴素在巨大财富之中导致了积累资本的过度欲望。[97]进而，中产阶级的财富被用于获取贵族地位的倾向（这一倾向存在于所有时代与所有国家，甚至在今天的德国仍然相当显著），必然在相当大的程度上受到清教主义对所有封建生活方式的反感的制止。英国作家在论述17世纪的重商主义时曾把荷兰（Dutch）资本主义优于英国资本主义的原因归结为，在英国（像在德国一样），新获得的财富通常被投资在土地上。在这一基础（因为购买土地不是唯一问题）上，新富翁寻求转向封建的生活习惯和贵族身份。结果很清楚：这些土地不能被用于资本主义投资。[98]

敬重**农业**甚至在清教徒中间也存在。确实，农业构成了谋生的一个特别重要的领域（例如，在巴克斯特的例子中），并且十分有益于宗教虔诚。但是清教涉足农业与封建主义不同：前者的农业涉及的是生产性耕作而非仅仅拥有土地成为地主。在18世纪，农业更多地是面向“理性的”商业耕作而不是面向获取农村庄园并跻身贵族行列。[99]从17世纪起，“乡绅阶层”——他们是“快活的老英格兰”的社会担纲者——与社会权力变化不定的清教徒圈子之间的分歧割裂了英国社会。[100]这两股潮流——一方面是自发的天真未凿的生活享乐，另一方面是严格拘谨、自我管理与伦理克制——甚至在今天也仍然肩并肩地出现在任何一幅英国“民族禀性”的肖像里。[101]在整个北美殖民的早期历史中，在力图以契约奴仆的劳动建立种植园来过上封建领主生活的“冒险家们”与清教徒们的中产阶级思想框架之间也形成了同样鲜明的对照。[102]

在其势力所及的范围里，在任何情况下，清教的生活观都促进了迈向中产阶级式、经济上理性的生活组织的倾向。当然，这一生活观要比仅仅助长资本形成重要得多。确实，它是这一组织生活的中产阶级模式的最重要的，并且首先是唯一的始终一致的社会担纲者。正是这一对生活的理性组织构成了现代“经济人”（*Wirtschaftsmenschen*）的起源。[103]

* * *

当然，清教的生活理想在考验——财富的“诱惑”（这甚至也是为

清教徒自己所知的）——变得过于强大时难以回应挑战。我们发现，清教精神最虔诚的追随者经常属于那些中产阶级中经营小企业的人，属于农民和 *beati possidentes* [那些拥有救赎者] ——他们全都应被理解为正在**向上流动**的阶层成员。[104]但是我们发现，这些群体中的许多人经常准备背叛过去的理想。[105]这种背叛甚至发生在贵格会成员身上。现世禁欲主义的前身，中世纪的隐修禁欲主义，再三地屈服于这同一命运。无论何时，只要理性的经济组织在修道院的环境中充分地发展起其生产力，修道院以整体上严格的生活规制和有限的消费为特征，所积聚的财富要么（像宗教改革以前的年代里所发生的那样）被用于获取土地和贵族头衔，要么就会威胁导致修道院纪律的崩溃。如果这一崩溃发生，修道院制度的众多"改革运动"中的一个就势必要出来干预。在某种意义上，宗教修会的全部历史揭示出就财富的世俗化影响的问题始终存在着不断花样翻新的斗争。

广义而言，清教的现世禁欲主义也同样如此。发生在 18 世纪末英国工业蓬勃扩张以前的循道宗的强有力"复兴"可以恰当地与修会的"改革运动"相比较。在此可以引用约翰·卫斯理自己的一段话[106]，因为这段话非常适合在此作为箴言概括上述的一切。这段话表明禁欲主义运动的代表人物自己在当时是如何就完全意识到了我们在此所呈现的这些明显自相悖谬的关系并且完全理解这些关联。[107]

> 我忧虑的是，无论在何处只要财富增长，那里的宗教精髓也就以同样的比例减少。因此我看不出就事物的本质而论任何真正的宗教复兴如何可能长久持续下去。因为宗教必定会产生勤劳和节俭，而勤劳和节俭又不可能不产生财富。但是随着财富的增长，傲慢、愤怒和对现世的一切事物的热爱也将增长。那么，在这种状况下，循道宗，尽管它是一种心灵的宗教，尽管它在眼下像青翠的月桂树那样繁茂，又怎么可能会继续以这一状态长存下去呢？由于各地的循道宗信徒都在日复一日地越来越勤劳节俭，所以他们所占有的物质财货也随之日益增长。因此，他们的傲慢、愤怒、肉体的欲望、声色的欲望和生活的傲慢也成比例地增强。这样，尽管还保留着宗教的形式，它的精神却在飞逝。难道就没有办法阻止纯粹宗教的这种不断衰败吗？我们不应阻止人们勤劳节俭；**我们应当敦促所有基督徒都尽其所能去获取一**

切，并尽其所能去节约一切，事实上，这也就是敦促他们致富。｛韦伯的着重号｝［1920］

（上述段落之后是这样的忠告：那些已经“尽其所能去获取一切、尽其所能去节约一切”的人，也应该“尽其所能去奉献一切”——为了在上帝的恩宠中成长起来并在天国里储备财富。）在卫斯理的这段话里，你可以看到上面分析中所阐明的关联的细节。[108]［1920］

恰如卫斯理在此所言，那些强有力的早期宗教运动对于经济发展的意义主要在于其禁欲主义的**社会化**影响。对卫斯理而言，从原则上说，宗教运动对经济的充分影响，只有在宗教运动的**纯粹**宗教热情的巅峰之后，才会发展起来。随着对上帝天国的狂热寻求逐渐分解为职业天职的冷静美德，以及随着这一运动的宗教之根缓慢枯萎，对世界的功利取向开始固定下来。在大众的想象中，如果我们听从［爱尔兰的英语和法语作家爱德华·］道登（Edward Dowden）［1843 ~ 1913］所言，“鲁滨孙·卡鲁索”——这个**孤立的经济人**（他在闲暇时间从事传教活动）——现在取代了班扬笔下的匆匆穿过“喧嚣的名利场”，在精神上孤独寻求上帝天国的“朝圣者”。[109]进而，这样一来，“尽最大可能地利用现世和来世”的基本原则开始得以流行，接着，最终（正如道登已经观察到的类似情形一样）行善的良心也已经被包括在构成舒适的中产阶级生活的一系列要素之中（正如那条关于“软枕头”的德国谚语如此优美地表述的那样[110]）。17世纪这一活跃的宗教时代遗留给它讲求功利的后人的首先是一种令人诧异的行善的良心（我们可以毫不犹豫地说**伪**善），这一良心涉及获取金钱。在其他地方，这种获取只要合法就行。[111]而现在，在清教这里，**“商人不能取悦上帝”**的中世纪教义的任何痕迹都已荡然无存。[112]

*　*　*

一种特殊的**中产阶级职业气质**（*Berufsethos*）出现了。现在中产阶级雇主开始意识到自己受到了上帝的充分恩宠，得到了上帝清晰可见的祝福。如果他在外表举止上正确得体，如果他的道德行为无可指责，如果他对财富的使用不致遭到非议，他现在就被允许去追逐他的经济利益，并且确实还应当这样做。进而，宗教禁欲主义的威力还给商人们提供了冷静而自觉的工人。这些雇员依附于自己的工作，因为他们将工作理解为上帝所意欲

的人生目标。[113]

此外，宗教禁欲主义还给予雇主一种令他大感安慰的保证：现世物质财货的分配不均源于上帝意旨的特殊设计。上帝在确定这些差别时，如同在决定谁应当属于被拣选的少数者时一样，追求的是尘世凡人所不知道的秘密目的。[114]加尔文早先曾经论证说（在常被引用的一个段落里）："人们"，即绝大多数熟练或不熟练的劳动者大众，只有在穷困的时候才会继续服从上帝。[115]荷兰人（彼得·德·拉·考特和其他人）"世俗化"了这一说法；对他们来说，大多数人只有在必需的驱动下才去**劳动**。反过来，这种对涉及资本主义经济的功能的一个关键观念作出的系统阐述，后来融入低薪"生产率"的流行理论中。这里又一次完全遵循了我们已经一再观察到的发展模式，随着一种观念的宗教之根渐渐死去，功利的调门偷偷地挤了进来并且带它前行。[116]

现在让我们不再关注清教徒雇主而转向另一方面：工人的视角。例如，虔信派的亲岑道夫分支推崇这样的工人：他们忠于自己的天职，根据使徒的理想生活，从不追求获利——因此，工人被赋予了基督门徒的卡里斯玛气质。[117]类似的观点以甚至更激进的形式在浸礼诸宗派的早期阶段广为传播。当然，来自几乎所有宗教［东方和西方］的关于禁欲主义的所有文献，都充斥着这样的观点：忠实的工作能够高度取悦上帝，即使这一工作由那些在生活中处于巨大困境，并无其他机会，且是为了微薄工资的人从事的。**在这里**，新教禁欲主义并没有加进任何新东西。但是，它戏剧性地深化了这一观点。此外，它还创造出了其影响**排他地依赖着**的规范：从作为天职和作为最适于信徒确认他们蒙恩状态的手段（最终变成**唯一**的手段）的工作的概念中产生的心理动机。[118]进而，另一方面，新教禁欲主义将雇主的获利活动也解释为一种"天职"，使得这种对劳动的特殊意愿的剥削合法化。[119]

* * *

显然，无论如何**排他地**努力迈向上帝之国——通过完成在职业天职里的工作职责也通过严格的禁欲主义，教会的教规特别将这一禁欲主义强加于一无所有的阶级——也必定会提高资本主义字眼意义上的劳动"生产率"。[120]把劳动视为"职业天职"的观点成为现代工人的特征，正如把获利视为"职业天职"的观点成为现代雇主的特征一样。当时很新颖的这一情

势反映在富于洞察力的英国人威廉·配第爵士对 17 世纪荷兰经济力量的敏锐观察里。他将荷兰经济的成长溯自这个国家特别大量的“持异端者”（加尔文宗教徒和浸礼会教徒）时期，这些人认为“**工作和对贸易的不懈追求是他们对上帝的责任**。”[121]

“有机”的社会组织涉及特殊的特点，它以财政垄断的形式出现在斯图亚特王朝［1603～1714］治下的圣公会中，特别是在［大主教威廉·］劳德（William Laud）［1573～1645］[122]的概念中。首先，国家和教会的“带有商业垄断性”的联盟出现了。其次，这一联盟变得以基督教社会伦理为基础。清教挺身反对**这**一联盟。他们激烈地反对**这**一类型的经济，在这种经济中，国家向商人、家庭工业和殖民地资本主义提供特许。与这种经济相对，清教徒主张另一类型的资本主义，其中，个人的能力和首创性为理性合法地营利提供了个人主义的**动机**。在英国，正当国家赋予特权的垄断工业作为整体迅速消失时，清教决定性地参与了新兴产业的创造。[123]［1920］。

清教徒［威廉·］普林（William Prynne）［1600～1669］和［马修·］帕克（Matthew Parker）［1504～1574］[124]拒绝与具有大规模资本家特征的“侍臣和弄权者”共同承担任何事业，因为他们感到这些人属于一个伦理道德上可疑的阶级。更有甚者，清教徒又为自己优越的中产阶级商业道德（*Geschäftsmoral*）感到骄傲。反过来，恰恰是这种气质构成了大规模资本家对清教徒施加迫害的真正原因。甚至［18 世纪小说家丹尼尔·］笛福［1660～1731］还曾建议进行反对清教徒的斗争。他论证以抵制所有变更银行的企业和取消银行及股票户头的办法来赢得这一冲突。［1920］

这两种类型的资本主义行为之间的对立在很大范围内与宗教上的对立并行不悖。甚至在 18 世纪，清教徒的反对者们还一再嘲笑清教徒是“店主精神”的化身，指责清教徒摧毁了老英国的理想。清教徒与犹太人的经济伦理之间的对立也基于**此**，并且当时的人们（普林）就已知道，前者，而非后者，才是中产阶级的经济伦理。[125]［1920］

* * *

现代资本主义精神乃至一般而言的现代文明的诸构成部分中的一个成分是在**天职观念**的基础上对生活进行理性组织。这诞生于**基督教禁欲主义**的精神。我们的分析应当已经表明这一点。如果我们现在重读一下在本书

开头引述的本杰明·富兰克林的那些段落，就不难看出，他描述为“资本主义精神”的那种思想框架的基本要素正是我们已经在上文作为清教职业禁欲主义的内涵所传达的那些东西。[126]然而，在富兰克林那里，这一“精神”的存在缺少宗教基础，这一基础已经腐朽死亡了。

认为在职业天职中的现代劳动带有一种**禁欲主义**的印记的想法当然也不新鲜。把个人限制在专业化的工作上——这种工作迫使个人放弃浮士德式的人类共有的多重维度，在今日我们的世界中是做任何有价值的事情的先决条件。这是一门课程，是歌德在他处于智慧巅峰时写下的《威廉·麦斯特的漫游时代》［1829］和他对［他最著名的角色］浮士德［1808］生命的最后结局的描写中想要教给人们的课程。[127]他教导我们，在中产阶级生活方式中的这一禁欲主义的基本组成部分——如果说它确实希望成为某种方式的话——在今天涉及的是一种无法逃避的互动。在这一互动中，以“专业化活动”的行为为一方，以“放弃”为另一方，彼此以对方为自己存在的条件。对歌德来说，这一确认意味着与完满而美丽的人性的时代的告别——也意味着放弃这一时代。因为在我们的文明发展进程中，这样一个时代已经无法重现，就像古雅典的繁荣时代无法重现一样。

清教徒**想要**成为拥有职业天职的人；而今天我们**被迫**成为这样的人。随着禁欲主义从修道院的斗室移出，而被转变进入职业天职的工作生涯，后来又开始统治世俗道德，它帮助建立了强有力的现代经济秩序的宇宙。而这一经济秩序现在却深受机械和机器生产基础上的技术及经济条件的制约，今天这一秩序决定着所有生于斯的个人的生活方式，而不仅仅是那些直接参与进来谋生的人。这一脉动机制以压倒一切的威力如此运作。也许它将一直持续到最后一吨矿物燃料燃成灰烬的时刻。根据巴克斯特的说法，对圣徒来说，对物质财货的关注只应是“披在肩上的一件随时可以甩掉的轻飘飘的外套”。[128]然而命运却注定从这一外套锻造出一件钢铁般坚硬的外壳（*stahlhartes Gehäuse*）[129]。一旦禁欲主义试图改变与影响世界，尘世的物质财货就获得了日益增长的人类最终无法逃避的控制力量——这是历史上前所未有的。

今天，禁欲主义的精神已经逃出了这一外壳，这是否最终的结局，谁知道呢？无论如何，大获全胜的资本主义，自从栖息在机器的基础上，就不再需要禁欲主义的支撑了。甚至禁欲主义那快乐的继承者——启蒙运动——脸上的玫瑰色红晕显然最终也在褪去。“有义务寻求并接受一份职

业天职”的观念，现在在我们的生活中也像不再基于宗教本质的幽灵一样游荡。当“职业行为”已不再能与精神本性的最高文化价值明确地联系起来，或者相反，当个人不是出于被迫，而仅仅是出于经济强制而体验到它——在这两种情况下，今天的个人通常会根本放弃从职业天职的概念中寻找意义的企图。在追逐财富获得最完全自由并剥离了宗教伦理意义的地方——美国，追逐财富趋于和纯粹竞争性的热情相关联。并非鲜见的是，这些热情直接给这一追逐打上了体育竞赛的印记。[130]

没有人知道谁将生活在这一钢铁般坚硬的外壳里；也没有人知道在这惊人的大发展的终点是否会有全新的先知出现，或者是否会有古代观念和理想的伟大再生。**或者**，如果两者都没有，那么是否将会在某种顽固的妄自尊大的被迫感的掩饰下产生一种机械的麻木僵化呢？因此，确实，如果这一僵化出现，用下面这段话来描述这一文明长期发展的“最后的人”[131]会很贴切。

> 狭隘的专家没有头脑，寻欢作乐者没有心肝；在这个虚无者的想象中，它幻想着自己已经攀上了人类前所未至的文明高峰。[132]

* * *

然而，在这里，我们就陷入了价值判断和植根于信仰的判断的领域，而这篇纯粹的历史分析不应承担这一重任。下一步的任务属于不同的类型：描绘禁欲的理性主义的意义。[133]上述简略的讨论只是对其重要性略有暗示。

禁欲的理性主义对于共同体构建及伦理的**社会政策**的内容的意义现在必须予以描述，即，它对于组织类型和社会共同体的功能的意义，这些社会共同体的范围从秘密宗教集会直至国家。在这之后，我们必须分析禁欲的理性主义与人道主义理性主义的理想和文化影响之间的关系。[134]进而，我们必须研究禁欲的理性主义与哲学的和科学的经验主义、与技术的展开以及，一般而言，与非物质文化（*geistige Kulturgüter*）的发展之间的关系。[135]最终，我们需要研究禁欲的理性主义的历史进程，从中世纪现世禁欲主义的最初迹象开始，直到它分解成纯粹的功利主义的全部过程。我们然后还需要在其特殊历史表现中以及通过禁欲宗教信仰扩展的特定地区来追溯这

一发展。只有在完成这样的研究之后，禁欲主义的新教对文明的影响的**范围**才能被勘定，并与现代文明的其他成分进行比较，这些成分可以在回应个人的行动时改变与成型。

当然，这一研究仅仅试图从禁欲主义新教的影响，以及这一影响的特定**本质**，追溯到禁欲主义新教的动机的一点上，无论它是多么重要的一点。[136]新教禁欲主义，在其发展中以及在其独有的特征上，又怎样反过来受到整个社会文化环境，特别是**经济**环境的影响也必须予以研究。[137]确实，现代个人，即使是带着最良好的愿望，通常也似乎不能想象，我们植根于宗教信仰的那些意识成分实际对于文化、民族特性和生活组织具有多大的意义。不过，我在这里当然不想以对文化和历史原因的片面的唯灵论分析来替代同样片面的“唯物论”分析。**这两者**都是**同样可能的**。[138]然而，如果这两种分析声称的是调查的结论而不是说调查的准备阶段，那么它们对于揭示历史真相没有什么帮助。[139]

新教教派与资本主义精神[1]

英译者：汉斯·H. 格斯和 C. 赖特·米尔斯

在美国，“政教分离”原则的存在有些时日了。这种分离原则被贯彻得如此严格，以至于在美国甚至没有一种关于诸教派的官方统计调查；因为即使国家去询问公民的教派归属问题，那也会被认为是违反法律的。至于这个关于宗教组织与国家之关系的原则所具有的实际意义，我们将不在此处予以讨论。① 毋宁说，我们感兴趣的是如下事实：也就是在25年前的美国，“没有教会归属者”的人数据估计（占全国总人口的比例）仅仅在6%左右；[2] 而且，这种情形还是在所有那些极有效率的奖励（premiums）（当时，大多数欧洲国家对归属某些享有特权的教会者都设有此类奖励）都付诸阙如，以及存在数量庞大的移民涌入美国的条件下出现的。

另外，应当认识到，在美国，尤其是对穷人来说，归属某个教会所承受的经济负担是德国任何地方的类似情形都无法相比的。公开发表的家庭预算证明了这种情形；而且，我在位于伊利湖畔的某个城市的一个教团（该教团成员几乎全部由来自德国的伐木工人移民构成）中亲自了解到许多关于此类负担的个案。在他们每年大约1000美元的收入中，一般用于宗教目的的捐献几乎达到80美元。众所周知，在德国，即使是这种经济负担的一小部分都会导致民众大量离开教会。除此之外，凡在15或20年前——亦即在这个国家最近开始的欧洲化之前——访问美国的人，都不会忽略当时在所有那些还没有被欧洲移民潮席卷的地区所弥漫的强烈的教会意识（*Kirchlichkeit*，church-mindedness）。② 每一部较早的（旅美）游记都

① 这个原则通常仅具有理论上的意义。注意天主教徒的投票以及给予教派学校（confessional school）的补助金所具有的重要性。

② 不仅仅是美国最高法院的每一次开庭，而且包括每一次政党大会的召开，都要以祈祷开场，这是一种行之已久的令人厌烦的仪式。

表明：在从前的美国人中，教会意识的存在是毋庸置疑的；而且，相比于最近数十年来的情形，这种意识要强烈得多。我们在此特别感兴趣的是这种情形的某一个方面。

仅仅在一代人之前，商人们在立足某地并建立新的社会关系的过程中，常常会遇到下述询问："你属于哪个教会?"这个问题问起来不显山不露水，而且似乎是以一种顺便提及的方式提出来的，但这个问题显然绝非被偶然提及。即使在纽约的姊妹城市布鲁克林，这个比较古老的传统还保持着强劲的生命力；而且，越是在那些受到移民影响较小的共同体中，这种传统就越强大。这个问题让人想起典型的苏格兰餐厅的情形：在四分之一世纪之前，来自欧洲大陆的人士在礼拜天总会在这种餐厅里遇到一位女士的询问："您今天做了什么礼拜?"或者，如果某位来自欧陆的人士作为最年长的客人而碰巧应当坐在餐桌的首席，侍者在上汤时就会向他请求道："先生，请祈祷。"在一个美好的礼拜天，我在（斯凯岛的）波特里就遇到了这个典型的问题；我不知道有何种更好的方式脱困，只好这样说："我是巴登州教会的成员，在波特里无法找到我所在教会的教堂。"这些女士很高兴，并接受了我的回答。（她们说：）"哦，他不参加除了他自己所在的教派以外的礼拜活动!"

如果更加切近地观察美国的问题，我们就会轻易地发现：在依赖于永久的和信任的关系的社会生活和经济生活中，宗教归属问题几乎总会被提及。然而，正如上文提到的，美国当局却从未提出过这个问题。其原因何在?

首先，我个人的一些［来自1904年的］观察可能有助于阐明这个问题。在一次乘坐火车经过印第安人领地的长途旅行中，我旁边坐着一位旅行推销"殡仪事务用的五金器皿"（墓碑上的铁字）的商人，他不经意地提到了那依然令人印象深刻的强烈的教会意识。这位商人因此说道："先生，对我来说，每个人都可以随其意愿而信什么或不信什么；但是，当我看到一个农夫或者商人根本就不归属于任何教会时，我连五十分钱都信不过他。如果他什么都不信，为何要付给我钱呢?"现在，这是一个多少有些含糊的动机。

来自一位出生于德国的鼻喉专家的故事使得这个问题变得稍微清晰些。故事的主人公已经定居在一个位于俄亥俄河畔的大都市里，他向我讲述了他的第一位病人造访的情形。应医生的要求，这位病人躺在躺椅上准

备接受医生［借助］鼻镜进行的检查。但这位病人却一度坐起来并带着尊严而着力地强调说："先生，我是×××街上×××浸礼会的成员。"这位医生对（病人告诉他的）这种情况对于其鼻病及治疗可能具有的意义感到迷惑不解，于是向一位美国同事慎重地请教这件事。这位同事微笑着告诉他，这位病人关于其教会成员身份的申明只不过是说："无须担心诊费。"不过，这种申明为何就明确地指的是这种意思呢？（我经历的）第三件事情也许使问题变得更加明了。

在十月初的一个美好晴朗的礼拜天下午，我参加了某个浸礼会教团的浸礼仪式。我是在几位亲戚——他们是距北卡罗莱纳州的M镇［一个县城］数里之遥的偏远地区的农民——的陪同下参加这个仪式的。浸礼将在一个由源自蓝岭山（Blue Ridge Mountains）的一股溪流汇集而成的水塘里进行，这个池塘在远处即清晰可见。天气很冷，池水在夜晚都结冰了。山坡上站满了农家人；他们之中有来自远方的，有来自邻近地区的，大家乘坐轻便的双轮马车汇集于此。

身着黑色套装的布道者站在齐腰深的水塘中。在做完各种准备之后，大约有十个身穿礼拜服的男女一个接一个地走入水塘。他们为其信仰起誓，并完全浸入水中——女士则借助布道者的手臂来浸入水中。当从水中站起来时，他们浑身衣服湿透，瑟瑟发抖，然后走出水塘；而周围的观众则向他们表示"祝贺"。他们被迅速地包裹在厚厚的毛毯之中，然后打道回府。我的一位亲戚评论说，"信仰"（为他们）提供了抵御打喷嚏的可靠保护。另外一位站在我旁边的亲戚——按照德国传统，他并非教会成员——在观礼时则不屑地吐着口水，他对其中一位参与浸礼的人说："嘿，比尔，水是不是冷得很呀？"但却得到对方十分诚挚的回答："杰夫，我还想着某个相当炙热的地方（地狱！），所以我不在乎冰冷之水。"在其中一位年轻人浸入水中时，我的这位亲戚吓了一跳。

"看，"他叫道，"我告诉过你他就会这样做的！"

我在仪式结束后问他："你为何预料那个人会去参加浸礼？"他回答说："因为他想在M镇开一家银行。"

"周围有那么多的浸礼会信徒可以使他维持营生吗？"

"根本没有。但是一旦接受过浸礼，他就会赢得整个地区的顾客，而且他将会胜过所有对手。"

通过对"为什么"和"通过什么方式"之类问题的进一步问答，

（我）得出了如下结论：只有依据最细致的“查验”（probation）以及在对早期童年生活的品行最严密的探查（有过违法乱纪的行为吗？经常去酒馆、跳舞、看戏、打牌吗？有过没及时支付的债务吗？有其他轻率的举止吗?）之后，一个人才被允许加入地方上的浸礼会教团。这个教团依然严格坚守宗教传统。

允许加入教团，就等于认可了某种关于绅士之道德品质，尤其是商业事务所要求的那些品质的绝对保证。浸礼会可以确保其个体成员获得整个地区的存款以及无限的信用，无人匹敌。他是一个“成功人士”（made man）。进一步的观察证实了这些——或者至少是类似的——现象一再发生于极其不同的地区。一般而言，只有那些归属于循道宗、浸礼会或其他教派，以及类似教派的宗教集会的人士才能在商业上取得成功。当某个教派成员迁居到一个不同的地方，或者如果他是一名旅游推销员，他就会随身携带着关于其教团（成员身份的）证书；他会因此发现这不仅易于同教派成员打交道，而且首要的是，他发现信用无处不在。如果他陷入并非他自己的过错所导致的经济困境，那么，教派就会出面协商他的事务，向其债权人提供担保，并利用一切方式来帮助他，而且通常遵循《圣经》中的原则：“借给人不指望偿还”（*mutuum date nihil inde sperantes*）（《路迦福音》6：35）。

然而，给予这位陷入经济困境的教派成员以机会的决定性因素并非债权人的如下期望，即该成员所在的教派为了它自己的声望而不会让债权人因为一个教派成员遭受损失。起决定性作用的是如下事实：一个声名卓著的教派只会接受一个其“品行”使得他在道德上的资格看起来毋庸置疑的人成为其成员。

此处的关键点是：教派成员身份意味着一种关于个体的道德资格，尤其是其商业道德的凭证。这一点与“教会”的成员身份形成了对比：个人“生来”就属于教会，而且教会让恩宠之光同样普照于义者和不义者。的确，教会就是一种组织恩宠和管理宗教性的恩宠赐予的组织，类似于某种捐赠基金会。一般而言，加入教会是强制性的，并因此无需关于成员品质的证明。然而，教派却是一种自愿联合体，只有那些依据原则是虔诚的和道德上合格的人才能加入。如果某人通过宗教查验而获得对其成员资格的自愿接受，他就会自愿加入教派。当然，下述情形在美国显然是一种确定的事实，即通过诸竞争性教派关于人们之灵魂改宗（proselyting of soul）的

争夺——这种争夺部分地受到布道者之物质利益的强有力的决定，这种教派成员的遴选常常受到非常强烈的抵制。因此，在诸竞争性教派中时常存在一些关于改宗之限制的协议。例如，为了排除离婚者——从宗教的观点看，其离婚的理由被认为是不充分的——的轻易再婚而形成的诸如此类的协议。（因为）便于再婚的宗教组织对人们具有巨大的吸引力。据说某些浸礼会的共同体有时在这方面是比较宽松的，而天主教会和路德宗教会则因其严格持正而受到赞扬。然而，据说这种严正使得这两派的成员人数都减少了。

如果某人因为道德上的过失而被逐出教派，这就意味着他在经济上的信用丧失和社会上的地位降低。

我在接下来的几个月里的大量观察，不仅仅证实了教会意识本身——尽管在当时（1904 年）还依然很重要——正在迅速消逝，而且上文提及的那种特别重要的特性也得到了明晰的确认。在大都市的一些场合，有人自发地告诉我，在不发达的房地产领域，某个投机者通常会先建立一座教堂，而且常常是一种极其现代的教堂；然后从各种神学院的诸多候选人中雇用一位，每年支付给他 500～600 美元，并许诺：如果后者能够聚集起一个教团并因此在教区“专心”传道，那么他将会拥有一个牧师的辉煌人生。但呈现在我眼前的却是留下了（传道）失败烙印的衰败的教堂式建筑。不过，据说绝大多数布道者都是成功的。邻里交往、主日学校等诸如此类对新来者据说是不可或缺的，尤其是与“道德上”可信赖的邻居的结交。

诸教派之间在其他事情上的竞争是很激烈的，（例如）通过晚间的教团茶会上所提供的物质性和精神性的东西（而进行的竞争）。在上流社会的教堂内举行的音乐表演也促进了这种竞争（波士顿的三一教会中有一个男高音，据说他只需在礼拜天演唱，在当时就能获得 8000 美元的收入）。尽管存在这种激烈的竞争，诸教派相互之间通常还是保持着相当良好的关系。例如，在我参加的循道宗教会的礼拜活动中，我在上文提及的浸礼会的浸礼仪式就被推荐为一种使每个人受到启迪的景观。大体而言，诸教团完全拒绝聆听关于“教条”的讲道以及告白方面的差别。讲道仅仅提供“伦理观”。在我所聆听的那些针对中产阶级的布道例子中，布道者宣讲的就是那种关于品行端正和稳健可靠的典型的布尔乔亚道德；当然，是那种最朴实和最清醒的道德观。不过，这些布道词显然是出自布道者内在的确

信；布道者也常常因此而动容。

今天，[人们归属于] 哪个教派是个相当无关紧要的问题。无论是共济会会员[①]、基督教科学派成员、基督再临派成员、贵格会成员还是其他教派成员，都无足轻重。具有决定性的是：一个人在经过某种考察以及美德——这些美德对于新教的现世禁欲主义，并因此对于古老的清教传统而言是非常珍贵的——意义上的伦理查验之后，经过“投票”而被接纳为教派成员。因此，我们所能观察到的效果是相同的。

更加深入的考察揭示了典型的“世俗化”过程所具有的那种稳定的进展，而现时代里所有那些源自宗教构想的现象则屈从于这种进程。对美国人的生活产生这种影响的不仅是诸宗教团体（因而是教派）。毋宁说，诸教派所发挥的这种影响正处于稳定的下降过程中。略加留意就可明显观察到一个令人惊讶的现象：（即使在 15 年前）美国的中产阶级中有许多人（他们总是居住在十分现代的大都会地区和移民中心区以外的地方）都在衣服的纽扣孔处戴上一个小小的徽章（各种颜色的都有）；这很容易让人想起法国荣誉勋章（Legion of Honor）的那种玫瑰花饰。

当问及这种徽章所指的含义时，人们通常会提到某个有时具有冒险性的和稀奇古怪的名字的社团。而这种社团的意义和目的显然在于：除了提供非常多样的服务之外，它们几乎总是起着一种葬礼保障（burial insurance）的作用。不过，尤其是在那些受到现代分裂（disintegration）影响最小的地区，这种团体常常为其成员提供如下帮助，即向它的每一位拥有财富的成员提出（给予其他成员）兄弟般的帮助这种（伦理上的）要求。如果某个成员面临一种并非他本人造成的经济上的紧急情况，他就可以提出这种请求。而据我在当时了解的几个例子来看，这种请求再一次遵循的是“借给人不指望偿还”的原则，或者至少通行的是一种非常低的利率。显然，这种请求是得到社团成员之兄弟情谊般心甘情愿的认可的。另外——而这是这个例子中的要点所在，这种社团的成员身份再一次是通过调查和道德品质确定之后的投票获得的。因此，纽扣孔处的徽章意味着：“我是一个经过调查和查验之后获得授权的，并通过我的成员身份而得到

---

① 东部某所大学的闪族语方面的一位助教告诉我，他很遗憾没有成为（共济会的）“会长”，否则就会返回商界。当被问到（这个职位）将会带来什么好处时，他的回答是：（如果）作为一名旅行推销员，他本人就能够扮演一个受到尊重的知名角色。他能够在任何竞争中获胜，而且身价如金。

保证的绅士。”再一次地，这在经济生活中首先意味着经过了检验的信用价值（credit worthiness）。人们可以观察到：这种合法化常常对商业机会产生决定性的影响。

所有这些现象——它们似乎正处于相当快速的瓦解过程中（至少那些宗教组织如此）——基本上局限于中产阶级的范围内。某些有教养的美国人常常简单地否认这些事实，并带着某种愤怒将其视为“欺骗”或倒退而不屑一顾；这些人中的许多人实际上对上述事实一无所知，就像威廉·詹姆斯向我证实的那样。然而，这些遗绪在许多领域依然富有活力，而且有时是以似乎显得奇异的形式存在着。

这些社团特别成为人们得以在社会（地位方面）晋升到企业家的中产阶级圈子之中的典型载体。它们有助于在诸中产阶级（包括农民在内）的广泛阶层中传布和维持布尔乔亚资本主义的商业精神气质。

众所周知，不少（人们有充分理由认为老一辈中的大多数皆如此）美国的“企业创始人”、“产业领袖”、大量的百万富翁以及信托业巨子都是正式的教派成员，尤其是浸礼会成员。然而，就这种情形的性质而言，这些人通常仅仅是因为传统上因袭的理由而加入教派，就像德国的情形那样；而且，这样做仅仅是为了使其自身在私人及社会生活方面获得合法化——而不是为了使其本人作为商人而获得合法化；在清教徒时代，这样的“经济超人”就不需要这样一根拐杖，而他们的“宗教虔诚”（religiosity）也自然是一种毋庸置疑的诚挚。诸中产阶级，尤其是那些处于和出生于中产阶级而正在向上晋升的阶层，是那种特定的宗教取向的担纲者——不过，人们在认为他们（的行为）仅仅受到机会主义的决定时，的确需要小心谨慎。①

然而，绝对不可忽略的是：如果没有这些关于某种有条理的（methodical）生活方式的品质（它们通过这些宗教共同体而得以保持）及原则的普遍传播，今天的资本主义——即使是美国的资本主义——就不会是现在这个样子。在地球上任何一个经济地区的历史中，没有哪个时

① 在这些事情上，“伪善”和因袭性机会主义（conventional opportunism）在美国的发展很难说要强过德国的情形；毕竟在德国，“没有宗教归属或选择”的官员或公务员也是不可能存在的。而一位柏林市长大人（“雅利安人!”）之所以未获得官方的确认，就是因为他的一个孩子未接受洗礼。所不同的只是因袭性“伪善”的发展方向：在德国是官宦生涯，而在美国则是商业机会。

代——［除了］那些在封建制和家产制方面僵硬不化的时代——缺少像皮尔庞特·摩根、洛克菲勒、杰伊·古尔德这样的资本主义的人物。只不过他们用来获取财富的技术**手段**发生了改变而已（当然!）。**他们**一直存在着，而且他们的立场是“超越善恶”。然而，无论人们对他们就经济转型而言所具有的重要性给予多么高的评价，他们从来就不是决定那支配着某个既定的时代和某个既定的地区的经济心态（economic mentality）的因素。最重要的是，他们既不是独特的西方中产阶级心态的创造者，也没有成为这种心态的担纲者。

至于美国的宗教教派以及大量类似的排他性社团和俱乐部（它们都是基于投票而吸纳成员的）所具有的政治及社会方面的重要性，并非此处详细讨论之问题。最近一代典型的美国佬的整个生活就经历了一系列诸如此类的排他性社团，他们从学校里的男孩俱乐部到体育俱乐部或者希腊字母社团（Greek Letter Society），或者另外一个具有某种特性的学生俱乐部，然后进入商人和中产阶级的大量名士俱乐部中的一种，或者最后加入大都会的富豪俱乐部。获准进入此类社团就等于获得了一张晋升的门票，尤其是等于获得了在自己的自我情感之评判（forum of self-feeling）面前的某种证书，等于获得了“证明”自己的门径。一个大学生若从未获准进入任何俱乐部（或者类似社团），无论怎么说通常都属于被排斥者（据我所知，就有人因未获准进入此类社团而自杀）。具有与此相同命运的商人、职员、技师或者医生，在服务能力方面通常会受人质疑。今天，诸如此类的大量俱乐部已成为那些通向贵族式身份群体（这些群体刻画了当代美国发展的特征）的载体。这些身份群体部分地沿着与赤裸裸的富豪统治相反的方向发展；这种情况很值得注意。

在美国，仅仅是“金钱”本身也可以买到权力，但买不到社会荣誉；当然，它是获得社会声望的一种手段。这种情形在德国以及在任何其他地方都是一样的；只是在德国，获得社会荣誉的适当途径，可以是购买一座封建庄园或成立世袭不动产基金会，以及获得贵族头衔，然后便于孙子辈进入贵族“社会”。而在美国，古老的传统所尊重的是白手起家者而非继承财产者；而获得社会荣誉的途径则在于：加入一个知名大学的上流兄弟会——以前是加入一个声名卓著的教派（例如长老会。在纽约的长老会教堂里，可以发现长凳上备有柔软的坐垫和扇子），而在目前，加入一个知名的俱乐部实质上是最重要的。另外，住宅类型（在中等城市，几乎从来

就不缺乏位于“大街”上的宅第）和衣着及体育运动类型都是很重要的。早期清教徒移民先辈、波卡洪塔斯[①]和其他印第安裔夫人等的后裔，只是在最近才变得重要起来。此处并非详细讨论这些问题之场所。（在美国）存在着众多的与富豪阶级的家谱重建相关涉的各类翻译事务所和代理机构。所有这些通常显得极其怪诞的现象，都可归入美国“社会”欧洲化的广泛领域。

在过去，而且直到目前为止，特殊的美国民主制的一个典型特征显然一直是：它并不是由某种杂乱的诸个体汇集而成的沙堆构成的，毋宁说是一种由各种极具排他性，但却是自愿性的联合体组成的闹哄哄的复合体。直到不久前，这些联合体还依然没有承认家庭出身、世袭财产、官职以及教育文凭的声望；至少，他们对这些东西的认可程度之低，在世界其他地方都是十分罕见的。然而，即使如此，这些联合体也远非张开双臂一视同仁地接纳任何人。诚然，15 年前，一个美国农民在领着其客人经过田间正在耕作的雇农（美国土著！）时，在没有对双方做正式介绍之前是不会让其客人与农场工人“握手”的。

从前，在一个典型的美国俱乐部里，譬如有两位会员正在打台球，没有人会想到他们之间曾经是老板和职员的关系。此处盛行的绝对是绅士的平等（equality of gentlemen）。但这种情形并非总是出现在德裔美国人的俱乐部里。当我在纽约询问年轻的德裔技师们（他们都有着汉萨同盟的[②]最高贵的姓氏），为何全都努力加入美国人的俱乐部而非设施非常优良的德国人俱乐部时，他们的回答是：他们的（德裔美国人）老板偶尔会与他们打打台球，然而他们（老板们）却认为自己这么做是“很和蔼可亲的”，我们并非体会不到这一点。的确，美国劳工的妻子在陪同工团主义者午餐时，会使她自己的穿着打扮和言谈举止——尽管是以一种稍微有些朴素的和较为笨拙的方式——与中产阶级女士的样式相适合。

凡是期望在这种民主制中得到完全认可的人，不论其地位如何，不仅要与中产阶级社会的规矩（包括非常严格的男士风尚在内）相一致，而且

① 波卡洪塔斯（Pocahontas, 1595 ~ 1617），北美波瓦坦印第安人部落联盟首领波瓦坦（Powhatan）之女，曾搭救过英国殖民者约翰·史密斯，后移民英国，受到上流社会礼遇。——中译注

② 汉萨同盟（Hanseatic League），中世纪北欧城市结成的商业同盟，以德意志诸城市为主。——中译注

通常还必须能够表现出他已经成功地通过投票而获准成为教派、俱乐部或者兄弟会社团的一员；不管这些社团是哪种类型的，只要他能够得到充分的合法认可就行。而且，他还必须通过证明他本人是一个绅士来维持他自己在社团中的地位。在德国，与此相对应的是：学生社团（*Couleur*）① 以及关于某个预备役官职的任命对于交际和婚姻具有重要意义，以及满足于决斗的资格所具有的巨大的身份意义。事情是相同的，但在发展方向和实质性的后果方面却存在显著的不同。

凡没有成功加入（社团）者就不是绅士；凡不屑于这样做的人（就像寻常的德国人中的情形那样②），就不得不面对世途的艰难，尤其在商业生活中更是如此。

然而，正如上文提及的，我们将不在此处分析这些正在经历一种深刻转变的状况的社会意义。首先，我们感兴趣的是如下事实：这些通过投票来吸纳成员的世俗俱乐部和社团所具有的现代地位，在很大程度上是世俗化过程的一种产物。它们的地位源自这些自愿性社团的原型——即教派——所具有的极其排外的重要意义。的确，它们产生于真正的美国佬（Yankeedom）的故乡，即北大西洋沿岸诸州的教派。我们首先不妨回忆一下，在美国民主制（白人的民主制！因为黑人和所有混血儿即使在今天也没有获得事实上的选举权）内部的普遍的和平等的选举权以及同样的“政教分离”（原则），只不过是过去不久的成就而已，它们实质上始于19世纪。我们还记得，在殖民地时期的新英格兰核心地区，尤其是马塞诸塞，人们在教会团体中的充分公民权是其在州里的充分公民权的前提条件（除了其他一些前提条件之外）。宗教团体确实决定着人们是否能够获得政治公民权地位。[3]

做出这个决定要根据下述情形而定，即本人是否已经通过其品行（conduct）——就这个词最广泛的意义而言——而证实其宗教资格，就像所有的清教教派中的情形那样。直到独立战争之前的某个时期，宾夕法尼亚的贵格会教徒还是该州在任何方面都毫不逊色的主人。实际情形就是如此，尽管在形式上他们并非仅有的享有完全的政治公民权的公民；他们只不过是通过广泛的不公正划分选区（gerrymandering）而成为该州的政治主

① 学生兄弟会，可与“希腊字母社团”相比拟。

② 可参见前注。就德国民族性的丧失而言，加入一个美国人的俱乐部（在学校期间或者离开学校以后）总是关键的时刻。

人的。

在诸教派中，允许充分享有教派团体的权利，尤其是允许参加圣餐仪式所具有的巨大的社会意义沿着培育禁欲主义的职业伦理这个方向发挥作用，而这种职业伦理对于发端时期的现代资本主义来说是适切的。可以证明：数个世纪以来，包括欧洲在内的所有地区，禁欲主义教派的宗教虔诚就一直在发挥作用，其方式和上文提及的美国人的个人经验所阐明的那种方式是相同的。

当我们将关注焦点放在这些新教教派的宗教背景[4]上，就会在它们的文献，尤其是贵格会和浸礼会的文献中发现：直到17世纪（而且贯穿整个17世纪始终），它们都一再地称颂下述事实，即有罪的“尘世子民”在商业活动中互不相信，但他们却对虔信者的那种被虔诚决定的正直（righteousness）确信无疑。[5]

因此，他们仅仅给予虔信者信用，仅仅将钱存到虔信者那里，仅仅在虔信者的商店里购买东西，因为在那里，而且唯独在那里，他们才能享受到诚实无欺和固定的价格。众所周知，浸礼会总是宣称，是他们首先将这种（固定）价格策略提升为一种原则。除了浸礼会之外，贵格会也提出了下述引文所展现的宣称（爱德华·伯恩斯坦先生当时提醒我注意这段引文）。

> 不过，这不仅仅关涉相关国度的法律，（贵格会的）最初成员就是在这片国土上坚守他们神圣的誓言和诺言的。在经商方面，他们的这种特征自然是很显著的。当他们最初作为一个社团而出现时，身为商人的教派成员深受其苦，因为其他人不喜欢他们独特的做事方式，不去他们的商店购买东西。但在短短的一段时间之后，人们又强烈抗议他们将当地的买卖都揽于自己手中。这种抗议部分地起因于他们严格坚持不与自己成员之外的其他人签订商业合同，以及因为他们销售的商品从不讨价还价。[6]

神以财富来为他所喜欢的人——不论是因为他的供奉还是因为其品行——祝福，这种观念的确在整个世界范围内传布。然而，诸新教教派却有意识地将这种观念与下面这样一种虔诚的经营方式关联起来，即根据“诚实为最上策”这个早期资本主义的原则从事经营活动。我们可以在这

些新教教派中发现这种关联，虽然不是十分绝对，但只有在这些教派中才能发现这种关联所具有的独特的持久性和一贯性。

所有的禁欲主义教派以及宗教集会从一开始就共同具有整个典型的布尔乔亚伦理观，而且这种伦理观与直到目前为止的美国诸教派所践行的伦理是完全一致的。例如，循道宗就禁止下述事项。

（1）买卖时多费口舌（“讨价还价”）。

（2）对尚未缴税的商品进行交易。

（3）收取的利率高于当地法律许可的范围。

（4）“囤积世间的财宝”（意指将投资资本转变为“长期财富”[funded wealth]）。

（5）在不能确信自己的偿还能力的情况下举债。

（6）所有类型的挥霍奢侈行为。

不过，不仅仅是这种伦理，包括我们已经详细讨论过的伦理①，都可以追溯到诸禁欲主义教派的发端时期。最重要的是，社会性奖励（social premiums）、纪律的手段和一般意义上的新教宗派主义及其后果的整个组织基础，都可以追溯到这个最初阶段。当代美国的那些遗绪余韵只不过是曾经产生过深刻功效的关于生活的宗教规制的派生物而已。我们不妨做一简要考察，以澄清这些教派的性质以及它们运行的方式及方向。

在新教内部，“信仰者的教会”（believer's church）这个原则于1523～1524年在苏黎世的浸礼会中第一次清晰地显现出来。[7] 这个原则限定只有“真正的”基督徒才能加入教团；因此，这意味着一种与尘世隔离开来的真正圣化（sanctified）了的人群的自愿联合体。托马斯·闵采尔曾经拒绝幼儿洗礼；但他并没有采取下一个步骤，即要求童年时已受过洗礼的成年人再度洗礼（再洗礼［anabaptism］）。在托马斯·闵采尔之后，苏黎世的浸礼会于1525年引入了成人洗礼（可能包括再洗礼）。四处漂泊的临时性工匠是浸礼会运动的主要担纲者。在经历一次次的被镇压之后，他们又将其传播到新的地方。我们在此不拟详细讨论旧浸礼会、门诺派、浸礼会以及贵格会的这种自愿性的现世禁欲主义，也不准备再次描述包括加尔文宗[8]和循道宗在内的每一种禁欲主义教派是如何不断地被迫走上相同的道路的。

① 在《新教伦理与资本主义精神》一文中所讨论的。

上述情形导致如下结果：要么是教会内部的模范基督徒的集会（虔信派），要么是被证明为没有瑕疵的虔诚的“完全公民”所组成的共同体成为凌驾于教会之上的主人。其他的成员仅仅归属于某种消极的身份群体，他们作为基督徒中的少数派屈从于纪律（独立派）。

在新教之中，两种结构性原则——一种是“教会”作为恩宠管理的强制性联合体，另一种是“教派”作为宗教上合格之人的自愿性联合体——之间的外在与内在冲突持续了数个世纪，从茨温利到克伊波和施托克尔。我们在此只期望考虑这种意志论原则的诸后果，（因为）这些后果就其对（信众的）品行影响而言具有实践上的重要意义。另外，我们仅仅回顾下述具有决定性的观念，即保持圣餐仪式的纯洁，并因此将那些不虔敬者排除在此仪式之外；这也导致在那些未能形成教派（sect）的宗派（denomination）之中的某种对待教会纪律的方式。尤其是那些信奉预定论的清教，实际上接近于诸教派的纪律。[9]

圣餐仪式对基督徒共同体所具有的关键性的社会意义，在此表露无遗。就这些教派本身而言，圣餐仪式的纯洁性观念在其发端时期具有决定性的意义。[10]第一位始终如一的意志论者布朗很快就在其《论宗教改革刻不容缓》（Treatise of Reformation without tarying for anie，约 1582 年）一文中强调指出：之所以要拒斥主教制主义（Episcopalianism）和长老制主义（Presbyterianism），主要理由在于被迫和“邪恶之人”共享圣餐仪式。[11]长老派教会曾试图解决这个问题，但徒劳无功。在伊丽莎白一世统治时期（的万德沃思会议上），这个问题已经成为关键点。①

在英国革命时期的国会里，谁可以将一个人排除在圣餐仪式之外这个问题扮演着某种一再出场的角色。最初（1645 年），牧师与长老（亦即平信徒）可以自由地决定这些问题。国会试图决定在哪些情况下可以允许这种排除；其他所有情形则要依国会的批准而定。这意味着“国家全能论”（Erastianism），威斯敏斯特会议对此提出了强烈的抗议。

独立派之所以卓然出众，是因为，除那些被公认为具有良好声望的当地居民外，它只允许那些拥有入场券的人参加圣餐仪式。来自教团之外的成员只有依据有资格的成员的推荐才能获得这种仪式的入场券。为了防备教派成员迁移他处或者旅行而发放的资格证书（推荐函），在 17 世纪也已

① 伊丽莎白一世统治时期的英国长老会信徒期望承认英国国教会的 39 条（但对第 34—36 条有所保留，我们对此不感兴趣）。



经出现。[12]在**官方**教会内部，巴克斯特的宗教集会（协会）——这种集会在1657年被引荐到16个郡——作为一种自愿性的审查机构被建立起来。这些都有助于牧师确定信徒的资格以及将有丑闻者排除在圣餐仪式之外。[13]当威斯敏斯特会议上的"反对国教五人兄弟组"（five dissenting brethren）——居住在荷兰的上层阶级流亡者——提议允许自愿性教团在教区之旁存在，同时要赋予它们选举代表参加宗教会议的权利时，他们就已经瞄准了类似的目的。新英格兰的整个教会史都充满着同下述问题的斗争：谁被允许参加圣餐礼（或者，例如作为一个教父）？那些未被允许参加圣餐礼的人的子女是否能够接受洗礼？① 依据什么条款后者才能够被允许洗礼？以及类似的问题。困难在于：不仅仅是适合的人才被允许领受圣餐，而且他必须领受圣餐。[14]因此，如果信徒怀疑他自己的这种资格并决定不参加圣餐仪式，那么，这种决定就没有消除他的罪。[15]另一方面，教团对神负有下述连带责任，即将不合格者，尤其是为上帝所摈弃者[16]排除在圣餐仪式之外，其目的是为了圣餐礼的纯洁性。因此，教团负有连带责任，尤其是负有让一个处于恩宠状态的牧师来管理圣餐礼的责任。于是，关于教会构成的那些原初的问题再度浮现出来。巴克斯特的那种试图调停的妥协方案建议：至少在某种紧急情况下，应当接受一位不合适的，亦即品行有问题的牧师来主持圣餐礼；但这种提议是徒劳的。[17]

在古代，多纳图派的个人卡里斯马原则与教会作为一种管理恩宠的机构这种原则之间存在激烈的和难以调和的对立，[18]一如早期基督教时代的情形。在天主教会中，通过教士那不可抹杀的品格（*character indelebilis*）而使得制度性恩宠之原则被完全确立起来；不过，这个原则也支配着宗教改革时期的官方教会。独立派的观念世界所具有的那种毫不妥协的激进主义，所依据的就是作为一个整体之教团的宗教责任。它坚持牧师以及被允许参加圣餐礼的教会兄弟具有相称性（worthiness）。而且，原则上事情依然维持不变。

众所周知，最近数十年间，荷兰的克伊波分离教派的出现产生了深远的政治后果。其产生的方式如下：阿姆斯特丹的一个教会的长老们（因此，他们是平信徒）反对尼德兰改革派教会之教会当局（church government）在宗教会议上的主张，他们和后来执政的克伊波首相（他也

① 甚至在布朗派于1603年向詹姆士国王提出的请愿书中，还对这种情形提出了抗议。

是一个普通的平信徒长老）一起，拒绝承认教团以外的布道者所批准的参加圣餐礼的证书是合格的，（因为）如若站在这些长老的立场，这些外来的传教士是不相称的（unworthy）或者不可信的。[19]就其实质而言，这显然是16世纪的长老派与独立派之间的对立；因为那些最为重要的后果是从教团的连带责任中产生出来的。我们在意志论原则——亦即允许合格者，而且只有合格者作为教团的成员——之外发现了地方性圣礼共同体（sacramental community）的主权原则。通过对个人的熟识和考察，唯有当地的宗教共同体才能够判定一个成员是否合格。而作为某种地区间联合的教会当局是不能够做到这一点的，无论这样的教会当局是怎样自由地由选举而成。只有在其成员数量有限的情况下，地方性教团才能够对其成员进行甄别。因此，原则上只有那些规模相对较小的教团才是适切的。[20]

凡在这方面的共同体规模过大者，要么是像虔信派那样形成诸宗教集会，要么是像循道宗那样将成员组织到诸团体（它们是教会纪律的担纲者）之中。[21]这种自我管理之教团的极端严格的道德纪律[22]构成了第三个原则。因为存在着对圣礼共同体之纯洁性的旨趣（或者像贵格会中的情形那样，对于祈祷共同体［community of prayer］之纯洁性的旨趣），这种严格纪律的存在于是不可避免。事实上，禁欲主义教派的这种纪律要比任何教会的纪律都远为严格。在这个方面，教派类似于修道院制度。教派纪律与修道院纪律的类似性还在于：它确立了见习期（novitiate）原则。① 与官方的新教教会的诸原则形成对照的是，（教派）通常拒绝那些因为道德过错而被逐出教派者与教团成员的一切交往。教派因此调用了一种针对这些被驱逐者的绝对的联合抵制，包括经济生活方面。教派有时也避免与非教派兄弟的任何联系，除非万不得已。[23]而且，教派将纪律性权力绝对地交到平信徒的手中。没有哪种精神性的权威能够承担起共同体在上帝面前的连带责任。即使在长老派中，平信徒长老的权重也是很大的。然而，独立派，以及尤其是浸礼会，本就意味着一种反对神学家对教团的支配的斗争②。[24]与此正相对应的是，这种斗争自然会导致平信徒的教权主义化

① 在所有教派中都可能存在某种见习期。例如，在循道宗那里，这种见习期为六个月。

② 本译本重印的这篇译文在此处和原译文（Gerth and Mills，1947：317）有所不同，原译文中这句话最后的表述为：domination of the congregation by theologians，此处为 domination or the conurecration by theologians，不知 conurecration 何意，疑为印刷错误。既为重印，此处遂按原译文译出。——中译注

(clericalization)，他们现在通过自治、告诫以及有可能革出教会等措施而接管了道德控制的职能。[25]平信徒在教会中的支配性部分表现为对平信徒的布道自由（预言的自由）的追求。[26]在对这种要求进行合法化的过程中，他们援引早期的基督徒共同体的状况为证。这种要求不仅对路德派的司牧职位(pastoral office)观念，而且对长老派关于上帝的秩序的观念而言都是十分令人震惊的。平信徒的支配性也部分地表现在与任何职业神学家及牧师的某种对立中。应当承认的既非训练，也非职位，唯有卡里斯马。①

贵格会坚持如下原则，即任何人在宗教集会上都可以发言，但应当发言者唯有那些为圣灵（spirit）所感动者。因此，根本就不存在专业性的牧师。诚然，这种情况在今天任何地方都不可能产生根本性的影响。据官方的“圣徒传记”(legend)：依据教团的经验，那些在做礼拜时特别容易感受到圣灵影响的成员被安排坐在一条与会众相对的特定长椅上；在深沉的静默中，人们等待着圣灵降临到他们之中的某个人身上（或者降临到会众中的其他某个成员身上）。不过宾夕法尼亚的一所学院在进行礼拜期间，遗憾的是（而且与我的期望相反），圣灵并没有降临到那位穿着朴素而优雅的老妇人身上——她就坐在那种特定的长椅上，而且她的卡里斯马受到人们高度的赞扬。相反，无疑是在协商一致的情况下，圣灵降临到一位勇敢的学院图书馆馆员身上，后者对“圣徒”概念进行了一番很有学识的演讲。

诚然，其他教派并没有得出这种激进的结论，或者至少没有永久地坚持这一点。不过，要么是作为一名雇员的牧师基本上并不积极主动，[27]而仅仅是占据着令人尊敬的职位；要不然就是他服务于自愿性的荣誉捐赠；②再一次地，他在牧师职务方面的服务可能是第二职业，并且仅仅是为了偿还其开支；③ 或者，他有可能在任何时候被解雇；或者，像循道宗里的情形那样，盛行一种拥有巡回布道者的传道组织，[28]只是偶尔在相同的“巡回区”里服务一下而已。[29]凡是维持着职位（传统意义上的）以及因此保持着神学上的资格的地方，[30]这种技能就仅仅被视为一种专门的和专业的必备条件。不过，真正具有决定性的品质还是恩宠状态下的卡里斯马，而且相关

① 阿姆斯特丹的史密斯已经要求：在讲道时，获得新生者甚至都不可以将《圣经》摆放在面前。

② 1649年5月1日的《人民协定》(Agreement of the People)，要求所有布道者都要提供这后一种服务。

③ 循道宗的地方性传道者就是如此。

权威机构也时刻准备去辨别这种品质。

像克伦威尔的审查局（triers，处理宗教资格证书事务的地方性团体）和惩戒局（ejectors，牧师风纪部门）这样的权威机构，① 必须审查牧师们主持礼拜的相称性。保持权威机构的卡里斯马特性的方式，和共同体自身之成员的卡里斯马特性的保持方式如出一辙；一如克伦威尔的圣士军团（army of Saints）只允许那些在宗教上合格的人参加圣餐仪式，克伦威尔的士兵也会拒绝在一位并不属于克伦威尔的由宗教上合格者组成的圣礼共同体的军官麾下去战斗。[31]

在教派内部的成员之间盛行着早期基督徒的兄弟情谊，至少在早期的浸礼会及其派生出的诸宗派之中的情形是这样；或者至少要求这种兄弟情谊。[32]在某些教派里，诉诸法庭被视为禁忌。② 在必要的情况下，相互援助是义不容辞的。[33]自然，与非本教派成员做生意并不受到禁止（只有在完全激进的共同体中才偶尔会出现这种禁止）。

不过，人们偏爱自己的教派兄弟这种情况是自明之理。③ 从教派成立之初，给那些迁居到另一个地方的成员发放证书（关涉成员身份和品行）的制度就存在着。[34]贵格会的慈善团体得到如此高度的发展，以至于由于它们而招致的负担最后竟使得他们的传道倾向受到削弱。教团的凝聚力是如此强大，以至于有很好的理由认为这种凝聚力是决定新英格兰殖民地的诸因素之一。与南方形成对照的是，新英格兰的诸定居点一般而言从其殖民之初就是密集的，具有强烈的都市特征。④

显然，所有这些要点都表明，美国的教派以及类似教派的社团的现代功能（就像我们在本文开始时描述的那样）是那些曾经盛行于所有的禁欲主义教派和宗教集会之中的状况的直接派生物、雏形和遗绪。今天，它们正处于衰退之中。对于教派成员的那种无限排他性的"等级自负"（pride in caste）的证言从一开始就存在着。⑤

---

① 因此，这与1652年的提案相一致，而且本质上也与1654年的教会规章相一致。

② 循道宗就常常试图通过开除的方式来惩戒那些诉诸世俗法官者。另一方面，他们在好几种情况下建立起权威机构，如果债务人未能到期偿还债务，债权人就可以诉诸这些机构。

③ 在循道宗里，这一点得到清晰的规定。

④ 多伊尔在其著作（我们在前文已经不断地引用过）中，将新英格兰的工业特征（与农业殖民地形成对照）归诸这种因素。

⑤ 例如，参见多伊尔关于新英格兰的社会地位状况的评论，在那里，构成贵族阶层的是那些具有古老的宗教记载传统的家族，而非"有产阶级"。

现在，就我们的问题而言，这整个发展的哪个部分曾经是和实际上是决定性的呢？中世纪的革出教会（Excommunication）也具有政治的和民事的（civic）后果。这种革出教会在形式上甚至比现存的教派自由还要严苛。另外，在中世纪只有基督徒才能够是完全的公民。在中世纪还有可能的是，通过教会的纪律性权力来起诉一个不偿还其债务的主教；就像阿洛伊斯·许尔特（Aloys Schulte）曾经精彩地展现的那样，这种可能性给予主教一种高于世俗王侯的信用等级。同样，普鲁士的尉级军官如果没有能力偿还其债务就会受到解职之惩罚，而这也为他提供了一种较高的信用等级。德国兄弟会的学生所面对的情形与此相同。中世纪教会的口头告解和纪律性权力也提供了执行教会纪律的有效手段。最后，为了确保某种法律上的要求权，起誓所提供的机会被利用来保证将（不偿还债务的）债务人革出教会。

然而，在所有这些情形中，通过这些条件及手段而赞同和禁止之行为的形式与新教禁欲主义所培育或压制的某些形式是完全不同的。例如，就尉级军官或者兄弟会的学生而言，甚至也可能包括主教在内，那得以提升的信用等级所依据的肯定不是适合商业活动的个人品质之培养；而且直接补充了下述说法：尽管在这全部三种情形中想要以相同的方向产生影响，但它们却是以十分不同的方式发挥作用的。就像路德宗的教会纪律那样，中世纪的教会纪律，首先被交到牧师职位的拥有者手中；其次，这种纪律——就其还是有效的而言——是通过专制主义的手段起作用的；最后，它根据个人具体的行动来给予惩戒或奖励。

而清教徒和诸教派的教会纪律：首先——至少是部分地，但通常是全部地——被交到平信徒的手中；其次，它是通过信徒必须坚守立场这种必要性来发挥作用的；最后，它培育或者（如果人们愿意这么说的话）挑选品质。这最后一点是最重要的。

为了进入某个共同体圈子，教派（或宗教集会）的成员必须具有某种类型的品质。正如我们在第一篇论文[1]中所表明的那样，被赋予的这些品质对于理性的现代资本主义的发展是十分重要的。为了在这个圈子里站稳脚跟，教派成员就必须不断地证实他被赋予了这些品质；这些品质在他身上得到坚持不懈的和不间断的培育。因为，就像他在彼岸的福祉一样，他

① 指《新教伦理与资本主义精神》。

在此时此地的整个社会存在所依赖的是他对其信仰的“证实”。重复一句，与此相比较，天主教对罪的忏悔是一种解除个人巨大的内在压力的手段，而这种压力却恒久地存在于教派成员的生活方式中。至于中世纪的某些正统的和异端的宗教共同体是如何成为新教的诸禁欲教派之先驱者这个问题，此处将不予讨论。

从所有经验来看，没有什么培育特性的手段比人们在其团体中坚守住自己这种必要性更为强大的了。因此，教派的那种持续不断的和不引人注目的伦理纪律与专制主义的教会纪律之关系，一如理性的培育及拣选同命令及禁止之关系。

就像其他几乎所有方面一样，诸清教教派在这个方面也是现世禁欲主义的最为独特的担纲者。另外，它们也是普遍主义的天主教会——一种对恩宠进行管理的强制性组织——的最坚定的以及某种特定意义上的始终如一的对立面。清教教派将最强烈的个人的社会性自尊之利害关注用来服务于这种特性的培育。因此，个体的动机和个人的自利（self-interests）也被用来服务于维持和传播“中产阶级”的清教伦理及其产生的所有后果。这对于清教伦理的渗透及其强有力的影响来说绝对是决定性的。

再重复一次，此处所关涉的是给予激励（premiums）所依据的伦理品格的形式，而非某种宗教的伦理学说。[35]这些激励是通过（信徒）各自的救赎财（goods of salvation）的形式及状况而起作用的。而且，这种伦理品格构成了“一个人的”特有的“精神气质”（ethos）（在这个词的社会学意义上而言）。对于清教而言，这种伦理品格就是某种确定的有条理的、理性的生活方式，这种生活方式（在某些既定的条件下）为现代资本主义“精神”铺平了道路。这些激励被赋予下述行为：在实现救赎的意义上，在上帝面前“证实”自己——我们可以在所有的清教教派中发现这种情形；在清教教派内部社会性地坚守自己的立场这种意义上，在人们面前“证实”自己。这两个方面自然是互为补充的，并沿着相同的方向发挥作用：它们有助于传载现代资本主义“精神”所特有的精神气质——现代布尔乔亚中产阶级的精神气质。

禁欲主义的宗教集会和教派形成了现代“个人主义”最重要的历史基础之一。它们与家长制的和专制主义的束缚进行的彻底决裂，[36]以及它们对于人应当服从上帝而非服从人这种申明的解释方式，都具有特别重要的意义。

最后，为了理解这些伦理后果之性质，需要对其进行一种比较性的评价。在中世纪的行会里，时常存在着对于其成员的一般伦理标准的某种控制，这种控制类似于禁欲新教诸派所施行的控制。[37]不过，在对个人之经济行为的影响方面，行会和教派两者之间显然存在不可避免的差异。

行会将其成员统一在同一种职业中；它因此将诸竞争者统一起来。它这么做的目的既是为了限制竞争，也是为了限制通过竞争而展开的对利润的理性的追求。行会培养了“市民的”美德，而且在某种意义上是中产阶级之“理性主义”的担纲者（此处无法详细讨论这个观点）。行会是通过某种“生存策略”（subsistence policy）以及通过传统主义来完成这个任务的。至于行会对经济的管制所获得的效率，其实际后果众所周知。

另一方面，教派则通过对伦理上合格的信徒同伴（fellow believers）的挑选和培养而将其成员统一起来。他们的成员资格并不是基于学徒身份或者某一职业的专业上合格之成员的家族关系。教派完全是在形式上的正直以及有条理的禁欲主义的意义上对其成员予以控制和管制的。它缺乏关于某种物质性生存策略之意图，这种策略阻碍了理性地追求利润这种行为的扩展。某个行会成员获得资本主义意义上的成功将会削弱行会的精神——就像英国和法国所发生的情形那样，而这种资本主义的成功也因此受到人们的有意回避。但是，如果某个教派兄弟合法地获得了资本主义意义上的成功，那么，这种成功所证实的是他的价值以及他的恩宠状态，而且这会提升该教派的声望和增加宣传的机会。这种成功因此是受欢迎的，正如上文引用的几种论述所表明的那样。行会中关于自由劳动的组织（在其西方中世纪的形式中）对于资本主义的劳动组织来说肯定不仅仅具有——与其意图正好相反——某种阻碍作用，而且是一种先决条件，这种条件（对于现代资本主义的发展）也许是不可或缺的。[38]不过，行会当然不可能产生出现代中产阶级的资本主义精神气质。只有禁欲教派的那种有条理的生活方式，才能够对现代资本主义的精神气质所具有的那种经济的“个人主义的”推动力进行合法化，并赋予它一种荣光。

《宗教社会学论文集·绪论》注释

1. “普遍历史”（universal history, *Universalgeschichte*），最初来自德国学识渊博的约翰·戈特弗里德·赫尔德（Johann Gottfried von Herder, 1744～1803）的用法，该词在19世纪意指德国的一种历史编纂学。这种编纂学避免专门的研究，相反，它试图提供关于某个总体历史时期或者文化区域的一种综合化的描述。例如，参见特奥多·蒙森（Theodor Mommsen）关于古罗马、雅各布·布克哈特（Jacob Burkhardt）关于意大利的文艺复兴以及恩斯特·特勒尔奇关于基督教的历史研究。这个词并不意指“世界历史”（world history）。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

2. 古希腊的修昔底德因为其关于伯罗奔尼撒战争（公元前431～公元前404年）的历史著作而最为世人所知。韦伯此处所指的是，他试图记录那些如同它们在经验上发生的那样的事件和事情；因此，他访问（事件的）直接观察者，避免猜测性的解释和援引超自然的力量（“诸神的意志”），并试图提供一种“客观的”解释。他是第一个这么做的历史学家。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

3. 对韦伯来说，“理性的”在此意指“严格的”以及某种“系统的方面”（下一段以及整篇文章也是这个意思）。这个术语并没有“更好的”意涵。参见卡尔伯格《马克斯·韦伯的合理性概念》（Max Weber's Concept of Rationality），载于《美国社会学杂志》，第85卷（1980年），第1145～1179页。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

4. 在印度，从印度教之前的《伏陀经》（公元前7世纪）中发展出一种宗教—哲学学派，该学派强调可以通过仪式化地施行某些善行而达到救赎。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

5. “大三度”（major third, *harmonische Terz*）意指在钢琴键上从“c”到“e”的距离。对这些音符的使用共同形成了一种在古典音乐作品中通常使用

的泛音。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

6. “理性化”可以等同于“系统化”。参见上注3中所引述的(卡尔伯格的)文章。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

7. 若对这些德语和拉丁语短语给予某种简洁的翻译,就不能抓住韦伯在此期望传达的意义,即西方的“等级国家”(*Ständestaat*)所关涉的那种独特的方式:统治者、具有凝聚力的贵族阶级以及基于政治行动者的地方自治权力之间的某种不稳定的平衡。因此,它意味着暂时的联合以及诸权力之间的某种初步划分,这种安排是现代宪政国家中的分权的先行者。参见韦伯的《经济与社会》(英文版),第1085~1087页。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

8. 德文版编者约翰尼斯·温克尔曼(Johannes Winckelmann)将这个短语归于英国持进步论的社会批判者、小说家、传记作家、城市史学家以及慈善家沃尔特·贝赞特爵士(Sir Walter Besant, 1836~1901)的名下。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

9. 正如在其他许多观点上一样,我在此也持一种反对我们可敬的导师卢约·布伦塔诺[参见其《现代资本主义的发端》(*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, Munich: Akademie der Wissenschaften, 1916)]的立场。我们之间的分歧主要在于一些术语(的使用方面)——尽管在一些实质性问题上亦如此。对我来说,将各种异质性要素——诸如通过掠夺战利品来谋生和通过经营一家工厂来谋生这两种活动——归于同一个范畴之下的做法似乎是无益的;显然,对我而言甚至更加无益的做法是:将每一种努力赚钱的活动(与其他形式的获利行为相对照)都视为某种资本主义“精神”(的体现)。如果有人以这种方式来指涉这种“精神”,那么(资本主义精神)这个概念就会完全丧失其精确性;如果有人将各种异质性要素都归于同一个范畴之下,那么要想澄清下述问题就是不可能的,即对相对于其他资本主义形式而言的西方资本主义来说,它独有的特征是什么?

在齐美尔的《货币哲学》(1900年)[*The Philosophy of Money*, translated by Tom Bottomore and David Frisby, London: Routledge & Kegan Paul, 1978]中,“货币经济”和“资本主义”也被过分紧密地混为一谈,以至损害了他的实质性分析。在维尔纳·桑巴特的著作中,尤其是在他最近出版的杰作《现代资本主义》(*Der moderne Kapitalismus*, Leipzig: Duncker & Humblot, 2nd edition, 1916-1917)中,西方**特有**的关于劳动之理性的组织这个问题被严重地掩盖起来了;相反,在整个世界——而不仅仅是在西方——始终有效的诸发展因素却被置于最显著位置。

10. 海外贸易贷款（sea loan）起源于古代地中海地区，并在西方中世纪时得到广泛利用；这种贷款形式是对海外贸易所具有的异乎寻常的高度危险性以及借贷者（他们赊账购买货物）和债权人试图分散总体损失之风险的一种应对措施：借贷者同意付给债权人非常高的利息（也许达到30%），以换取债权人承担在出现货物损失的情况下的连带责任。参见韦伯《经济通史》（*General Economic History*，New Brunswick：Transaction Books，1981），第204～206页。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

11. 一种公司类型，公司所有者在出现下述情况时承担有限责任，即有缺陷的产品以及雇员遭受伤害这两种情形导致损失。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

12. 与物物交换形成对照。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

13. 韦伯再次在一种系统的、有组织的、有纪律的以及经济上有效的组织劳动之方式的意义上使用“理性的”这个术语。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

14. *Ergasteria* 是与私人住处分离开来的作坊，工人们在此完成其劳动。这些作坊种类繁多，从加工场所和售卖场所合一的集市（bazaar）到工厂（factory）不等。在所有情形中，核心要点是由一个企业主来规定劳动的条件和支付工资。参见韦伯《经济通史》（同上引），第119、162页。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

15. 当然，对这种比较的理解不应当绝对。早在古代的地中海及中东地区（尽管也出现在中国和印度），从政治取向的（最重要的是基于包税制的［参见本书第二章，注16］）资本主义中就产生了理性的、**长期存在的**企业。另外，它们的簿记——据我们所知，仅仅存在一些糟糕的片段——可能具有一种“理性的”特征。最后，政治取向的“投机”资本主义与理性的、工业的资本主义一直具有密切的关联，这种关联性体现在现代**银行**的历史起源方面，这些银行在极大的程度上起源于那些出于**政治**的和军事的考虑而创建的企业，甚至晚于英格兰银行的创立［成立于1694年］。例如，［该银行的创建者威廉·］佩特森（一个典型的“企业创办人”）的个人特性（individualism）和该银行的董事会成员（他们在该银行的长期政策制定方面留下了显著的烙印——这家银行以极快的速度变成了著名的“格罗瑟斯大厅的清教高利贷者”［The Puritan Usurers of Grocers Hall］）的个人特性之间的对照就是政治取向的投机资本主义与理性的、工业资本主义之间的这种密切关联的典型写照。正如在发生“南海泡沫”（South Sea Bubble）事件［1720年；《经济通史》，同上引，第289～290页］之际，这家“最牢靠的”银行的政策崩溃也颇能说明问题。

总而言之，投机的资本主义和理性的资本主义之间的对比肯定不是固定不

变的。然而，两者的差别还是**存在的**。对于**劳动**的理性组织之创建很少是巨型企业的发起人和金融家所为，一如它不是（再一次地，一般而言，有一些特定的例外）金融和政治资本主义的典型担纲者——犹太人所为。毋宁说，对**劳动**的理性组织是由一种全然不同的群体所创建的。［参见上文，第 103 及以下页。］

16. 罗德贝图斯（Rodbertus）创造了 *oikos* 这个术语，用以表示古代的大规模家户经济（household economy）；对于罗氏来说，古代地中海地区的所有经济类型都是庄宅（*oikos*）经济。参见韦伯《经济与社会》（英文版），第 381 ~ 384 页；《古代文明的农业社会学》（*Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, London: NLB, 1976），第 42 ~ 43 页。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

17. 韦伯在其他地方讨论了奴隶劳动的低效率问题。例如，参见《古代文明的农业社会学》，同上引，第 202 ~ 209 页。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

18. 对于韦伯的整个论证来说，这句话是核心所在。它简明扼要地抓住了韦伯在本文最后数页里所展开的主题：必须将主要的历史发展理解为涉及一系列因果要素的发生过程（occurring）；而且，诸如经济利益这样的单个因素的结果，只能在对这些因素是如何被置于一种诸力量的情境（上文中是作为某种"社会秩序"而提及的）之中予以考察之后，才能确定。关于韦伯的比较—历史社会学中的因果分析的"情境性"（contextual）和"连接性"（conjunctual）特征，参见卡尔伯格《马克斯·韦伯的比较—历史社会学》（*Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994），第 98 ~ 102、151 ~ 192 页。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

19. 韦伯在正文里此处添加了这句话："因为后来的一些分析将不断地使其含义变得清晰。"（中译在正文中加上了这句话，不过中译和卡尔伯格的这种译法稍有不同。——中译注）这里所指的是在德文版中紧随这篇"绪论"之后的系列论述：《新教伦理与资本主义精神》、《中国的宗教》（*The Religion of China*, New York: The Free Press, 1951）、《印度的宗教》（*The Religion of India*, New York: The Free Press, 1958）以及《古代犹太教》（*Ancient Judaism*, New York: The Free Press, 1952）。位居这些研究之间的是两篇涉及"理性主义"主题的，同样具有核心地位的文章："世界宗教的社会心理学"（The Social Dsychology of the World Religions）和"宗教拒世及其诸方向"（Religious Rejections of the World）［参见 H. H. 格斯和 C. 赖特·米尔斯编《马克斯·韦伯文选》（*From Max Weber*, New York: Oxford University Press, 1946）］。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

20. 就"其他生活领域"而言，韦伯心中所想的是，例如经济与政治领

域。因为“尘世的活动”在这些领域里被评价为是值得做的和有意义的，而神秘主义者通过沉思而（从尘世）隐退的做法则被视为无意义的或者“非理性的”。参见《宗教拒世及其诸方向》（参见上注），第325～326页；《经济与社会》（英文版），第541～551页。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

21. 韦伯此处所使用的“文化生活圈”这个表达，无意指涉“高级”、“低级”或者“通俗”文化，就像当今美国的情形那样。相反，这个术语（*Kulturkreisen*）在韦伯的时代指涉的是各种生活领域，诸如政治的、经济的、宗教的、科学的、艺术的，等等。参见《宗教拒世及其诸方向》（见上注19）。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

22. 在德文版中的随后诸论著里（参见上注19），韦伯将不断地提到（例如），“中国的理性主义”、“印度的理性主义”以及“中世纪的理性主义”。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

23. 韦伯提及的是德文版。《新教伦理与资本主义精神》和《新教教派与资本主义精神》这两篇文章，在德文版的（关于宗教社会学的）三卷本论集中被置于开始部分。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

24. 即，涉及“诸内在因素”之影响的因果关系方面；也就是说，观念和价值。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

25. 即，因果关系的“另一”面；也就是说，用韦伯的术语讲，指“利益”的因果作用，或者“诸外在因素”。因此，出现了韦伯著名的公式：“观念和利益。”参见（例如），《世界宗教的社会心理学》（见上注19），第280页；《宗教拒世及其诸方向》（见上注19），第325～326页。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

26. 韦伯有生之年并没有就此主题写出一部系统性的论著。我们可以在他全部的实质性著作中发现比较西方的发展与中国及印度的发展的大量简短的论述。例如，参见《经济与社会》（英文版），第551～556、809～838、1064～1069、1108～1109、1192～1193、1236～1265页；《经济通史》（见上注10），第315～337页；《沙皇俄国的民主制前景》（Prospects for Democracy in Tsarist Russia），载于《韦伯译文选》（*Weber: Selections in Translation*, ed. by W. G. Runciman, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1978），第282～283页；《中国的宗教》（见上注19），第226～249页；《印度的宗教》（见上注19），第33～44、329～343页。也可参见卡尔伯格《马克斯·韦伯关于诸文明的社会学》（*Max Weber's Sociology of Civilizations*）（即出）。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

27. 我关于希伯来语的所剩无几的知识也是全然靠不住的。

28. 参见《以学术为业》（载于格斯和米尔斯编《马克斯·韦伯文选》，参见上注 19），第 138 页。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

29. 我无须指出，诸如卡尔·雅斯贝斯在其《世界观的心理学》（*Psychology of World Views*, Berlin: Springer, 1919）中，或者路德维希·克拉格斯（Ludwig Klages）[参见 *Charakterkunde*, Leipzig, 1910] 的尝试，以及类似的研究，都不能归入此类。所有这些研究都可以通过它们涉及的不同出发点而与此处的尝试区分开来。此处并非进行批判性比较的场所。

30. 关于韦伯对科学的任务及限度的比较简明的表述，参见《以学术为业》（载于格斯和米尔斯编《马克斯·韦伯文选》，见上注 19），第 138 ~ 139、145 ~ 148、150 ~ 151 页。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

31. 韦伯在此主张，凡是期望致力于社会科学研究的人（像他所做的那样），一定不能与所考察的对象过于接近。“直觉”并不能提供适当的距离。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

32. 韦伯在其《经济与社会》（英文版）的“宗教社会学”部分（第 399 ~ 634 页）完成了这项任务。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

33. 许多年以前，一位杰出的精神病学家向我表达过与此相同的观点。

《新教伦理与资本主义精神》注释

第　一　章

1. 关于本研究的讨论文献卷帙浩繁，我仅仅列举其中一些最为详尽的批评。（1）费利克斯·拉赫法尔（Felix Rachfahl）：《加尔文宗和资本主义》，载于《国际科学、艺术和技术周刊》（1909 年），第 39～43 页。我对此文的答复文章，参见《关于资本主义精神的反批评》，载于《社会科学与社会政策文库》，第 30 卷（1910 年），第 176～202 页。拉赫法尔在此后一篇名为《再论加尔文宗和资本主义》的文章中回应了我的反批评，该文载于《国际科学、艺术和技术周刊》（1910 年），第 22～25 页。我最后的答复文章是，《最后的反批评》，载于《社会科学与社会政策文库》，第 31 卷（1910 年），第 554～599 页。[这些文章以及后来的“批判性”评论和韦伯的“反批评”（1907～1910）已经被汇集成一册；参见《马克斯·韦伯：新教伦理（二）》（*Max Weber*: *Die protestantische Ethik II*, edited by Johannes Winckelmann, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1978）。韦伯对其批评者们的答复文章现在也有了英译本；参见《新教伦理争论：马克斯·韦伯对其批评者们的答复，1907～1910》（*The Protestant Ethic Debate*: *Max Weber's Replies to His Critics*, *1907 – 1910*, edited by David Chalcraft and Austin Harrington, translated by Harrington and Mary Schields, Liverpool: Liverpool University Press, 2001）。韦伯在脚注里偶尔会提及这些“批评者”和他的“反批评”答复。以上诸文所指的就是这次早期争论。]（布伦塔诺（Brentano）显然不知道这最后阶段的讨论，因为他在我们将要提及的批评文章中并没有提到它）我在这个版本中没有从与拉赫法尔的那些相当无益的（无法避免的）争论中吸纳任何内容。在其他方面，他是我所敬重的一位学者；但在这里，他却冒失地涉入了一个他完全不能把握的领域。我仅仅添加一些取自我的反批评文章中的补充性材料，并试图新增一些段落和脚注来预防

可能会出现的某些误解。(2) 维尔纳·桑巴特:《资产阶级》(Werner Sombart, *Der Bourgeois*, Munich and Leipzig: Duncker & Humblot, 1913) [《资本主义的精髓》(*The Quintessence of Capitalism*, New York: Howard Fertig, 1967)]。我在下文的注释中还会提及这部著作。(3) 最后是卢约·布伦塔诺关于《资本主义的发端》[参见下文注15] 的慕尼黑演讲 (1913年在科学院做的演讲),附录2,1916年出版。[参见第三章,附录2关于《清教与资本主义》的部分,第117~157页] 我也会在下文适当的地方以注释的形式提及这种批评。

对于我这篇论文中的任何**一个具有实质意涵的**句子,我都**没有**遗漏、更改其意义、削弱或者增加具有实质**不同**的表述——对这种情况感兴趣并想通过比较来使自己确信的任何一位读者,我都表示欢迎。我没有理由去这么做;而且,随着我的论证的展开,那些依然持怀疑态度的人也会释然。桑巴特和布伦塔诺之间的争论要比同我的争论更加激烈。在我看来,布伦塔诺对于桑巴特之著作[出版于1911年;1913年的英译本为《犹太人与资本主义》(*The Jews and Modern Capitalism*, New York: Burt Franklin)] 的批评,在许多要点上都是有根据的,但即使不提布伦塔诺本人似乎并不理解犹太人问题的真正本质这一事实,他的批评也常常是颇失公允之论(本文完全忽略了犹太人问题,但有待后述)[参见《经济与社会》(*Economy and Society*, Berkeley: University of California Press, 1976, pp. 611-223);《古代犹太教》(*Ancient Judaism*, New York: Free Press, 1952)]。

我从神学家那里获得了与本文相关的许多有价值的建议。尽管在某些特定的论点上显然存在广泛的不同看法,但这方面的反应总体而言是友好的和客观的。这对我来说弥足珍贵,因为我对(他们)就我在此不得不用来处理这些问题的方式抱有某种敌意这一点并不感到意外。在某个神学家信奉的宗教中**珍贵无比**的东西,在本研究中自然不可能具有十分重大的作用。如果从某种宗教的观点来进行**评价**,那么,我们所关注的往往是宗教生活的那些相当外在和粗俗的方面。然而,显然正是因为它们是外在和粗俗的,这些方面才常常具有最强大的影响力。

另外有一部著作,撇开其所包含的其他许多论题不谈,仅就它对我们研究的问题的探讨而言,是对本文的一种相当可喜的确证和补充;这就是[恩斯特·]特勒尔奇的重要著作:《基督教会的社会学说》[Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols, New York: Harper & Row, 1960 (1912)]。该著从一种极为广泛的和独特的视角来论述西方基督教伦理的整个

历史。出于一般比较的考虑，我在此建议读者阅读特勒尔奇的这部著作，因为我不可能就某些特定的论点来反复援引他的著作。特勒尔奇主要关注的是宗教**诸教义**，而我的兴趣则在于宗教（教义导致）的实际后果方面。[这整条注释都来自1920年版本]

2. 如果我们注意到，某一产业之劳动力的宗教信仰**首先**是由这个产业所在地区（亦即，其劳动者来自这个地区）的宗教倾向自然地决定的，那么，那些反常的情况（虽然并非总是，但却常常）就能够得到解释。这种情形常常会改变某些关于人们之宗教归属的统计数据——例如，（高度倾向于天主教的）莱茵河北部的威斯特伐利亚州的相关统计数据——给人的第一印象。另外，只有对那些特定的职业予以彻底的细致罗列，这些统计数据才能自然可信。否则，在某些情形中，数量非常庞大的雇主就可能会与那些独自经营的“手工业师傅”（master craftsmen）被一同归入“企业主”（proprietors of companies）这个类型。最重要的是，**今天**的那种已经充分发展起来的资本主义，尤其是它所关涉的广泛的非熟练劳动力，已经不再受到宗教在过去**可能**具有的某种影响。后文还会论及这一要点。

3. 例如，可比较赫尔曼·舍尔的《作为进步原则的天主教》（Hermann Schell, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes*, Würzburg: Andreas Gobel, 1899, p. 31）和格奥尔格·弗赖赫尔·冯·赫特林的《天主教原则与科学》（Georg Freiherrvon Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*, Freiburg: Herder, 1899, p. 58）。

4. 我的一位学生对我们所掌握的关于这个主题的最完整的统计资料——巴登［州］的宗教教派统计资料——进行了细致的研究。参见马丁·奥芬巴赫尔《宗教与社会分层》（Martin Offenbacher, “Konfession und soziale Schichtung”），载于《关于巴登州天主教徒和新教徒之经济状况的研究》（*Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*, Tübingen and Leipzig: Mohr, 1901），《巴登高校国民经济学论文集》（*Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen*）第4卷第5部分。下文用于引证的事实和数据皆来自这项研究。

5. 德国人（新教徒）和波兰人（天主教徒）直到第二次世界大战前都一直比邻而居，生活在今天的波兰西部地区（西里西亚）。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

6. 例如，在1895年的巴登［州］，以每1000名新教徒计，产生的可征税收益的财产额是954060马克；而每1000名天主教徒的可征税财产额为589000

马克。的确，犹太人在这个方面大大领先于其他人口，他们每千人产生的可征税财产额超过 400 万马克（关于这方面的细节，参见奥芬巴赫尔，同上引，第 21 页）。

7. 关于这一点，请比较奥芬巴赫尔的研究中的整个讨论。

8. 在这一点上，奥芬巴赫尔在其著作的前两章中也提供了关于巴登的比较详尽的证据。

9. 正如无数的批评者已经指出的，*Herrschaft* 是一个特别难翻译的术语。它既指合法的权威，也蕴含某种强制性的、支配性的成分。我将（遵循韦伯的主要分析性著作《经济与社会》的英译本）始终采用“支配”（domination）这个译法。当韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中偶尔使用 *Autorität*（权威，authority）这个术语时，这种译法显然是适当的。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

10. 巴登 1895 年的人口构成比例如下：新教徒，37%；天主教徒，61.3%；犹太人，1.5%。然而，进入**非义务**教育的学校（小学以上年级）中就读的学生的构成百分比（却有所不同），现分列如下（奥芬巴赫尔，同上引，第 16 页）。

单位：%

	新教徒	天主教徒	犹太人
高级中学(*Gymnasien*)	44[43]	46[46]	9.5[9.5]
实科中学(*Realgymnasien*)	69[69]	30[31]	10[9]
高级实科中学(*Oberrealschulen*)	52[52]	40[41]	8[7]
中学(*Realschulen*)	50[49]	39[40]	11[11]
高级市立中学(*Höhere Bürgerschulen*)	49[51]	40[37]	11[12]
平　均	52.8[48]	39[42]	9.7[10]

[该表中从上到下排列的中学中，其课程的侧重点从包括古代语言在内的古典文科教育（classical liberal arts）向现代语言、科学以及数学转移。这种学校系统在 20 世纪 50 年代被一种三轨系统（three-track system）取代。在重新计算的基础上，该文德文版编者（温克尔曼）对奥芬巴赫尔的统计数据进行了稍微的修正。我对他的百分比进行了四舍五入的处理。①]

在普鲁士、巴伐利亚、符腾堡、说德语的地区以及匈牙利，也可以观察到与此相同的情形（参见奥芬巴赫尔著作中的数据，第 18 页及以下）。

① 鉴于英译者已对此表格中原德文版的数据进行了修改，我们特将德文版中的相关数据放到表格中的［］里。——中译注

11. 上一个注释中的数据表明：和天主教徒在总人口中的比例相比，就读中学的天主教徒的百分比通常要低三分之一；**只有在高级中学**里，天主教徒的学生比例才（比平均数）高出几个百分点（这种结果主要是因为此类学校是为神学研究培养人才所致）。与后面的讨论相关联，可以进一步指出的一种典型情况是：在匈牙利就读于各种中学的学生数量方面，**归正会**［加尔文宗］的人数甚至超过了新教徒［路德宗］的平均入学人数（参见奥芬巴赫尔，第19页的注释）。

12. 关于这些数据，参见奥芬巴赫尔（第54页）及其论著最后所附的诸图表。

13. 特别是威廉·配第爵士（Sir William Petty）的著作［《政治算术》（*Political Arithmetick*, London: Henry Mortlock, 1687）］中的一些段落，很好地阐明了这一点。(下文还将一再地参考这部著作)

14. 新教徒阶层仅仅是以不在地主（absentee landlords）的身份生活在**爱尔兰**这一事实，就可以十分简单地解释配第偶尔提及的［与这种情况相反的］爱尔兰的情形。如果他还想阐明更多的意涵，就会出现（众所周知的）错误，就像"具有苏格兰—爱尔兰混合血统者"（Scotch-Irish）的情形所表明的那样。新教与资本主义之间的典型关系在爱尔兰和在其他地方并没有什么不同。(关于"具有苏格兰—爱尔兰混合血统者"，参见C. A. 汉娜《苏格兰—爱尔兰人》［C. A. Hanna, *The Scotch-Irish*, 2 vols, New York: Putnam, 1902］。)［1920版注］

15. 当然，这并非否认历史—政治的、外在的条件所具有的极其重要的意义。我将在下文指出，许多新教教派的规模都很小并因此成为具有同质性的少数；除日内瓦和新英格兰的情形外，所有**严格**的加尔文宗实际上都如此（即使是在他们拥有政治权力的那些地方也是这样）。这种［外在情境］对于信徒们在教派中的整个生活取向的发展具有根本性的意义，而这种生活取向反过来又对他们参与经济生活具有反作用。

来自世界上所有宗教的**迁徙者**（migrants）（来自印度、阿拉伯、中国、叙利亚、腓尼基、希腊、伦巴底等地），成为那些位于高度发达地区的其他国家在**商业教育**（commercial education）方面的社会担纲者（social carriers），一直是普遍存在的现象；不过，这与我们的问题无关（布伦塔诺在我将时常引用的《现代资本主义的发端》［*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, Munich: Akademie der Wissenschaften, 1916］一文中提到了他自己的家族。但是，正如商业经验及连带（connections）的社会担纲者一样，具有外来血统的**银行家**也

一直存在于所有时代和所有国家之中。这些银行家并非**现代**资本主义特有的现象；而且，新教徒们对他们抱有一种伦理上的不信任感［参见下文］。来自［意大利的］洛迦诺市［Locarno］的新教徒家族，像移居到苏黎世的穆拉尔茨（Muralts）、佩斯塔罗兹（Pestalozzi）以及其他家族，其情形则迥然不同。它们很快就成为某种特定的现代资本主义［产业］发展的社会担纲者）。［1920 版注］

16. 奥芬巴赫尔，同上引，第 68 页。

17. 韦伯在此所指的是法国的胡格诺派教徒。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

18. 韦伯在此所指的是那些将早期使徒的基督教奉为其理想的教会。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

19. 维尔纳·维蒂希在其杰出的研究《阿尔萨斯的德、法文化》（Werner Wittich, "Deutsche und französische Kultur im Elsass", *Illustrierte Elsässische Rundschau*, 1900；也分开出版过）中，对德国与法国的不同宗教之典型的独特性以及它们与阿尔萨斯的诸民族冲突中的其他文化要素之间的错综复杂关系给予了极其敏锐的考察。

20. 圣方济各生活在自愿的贫困中，并宣扬一种兄弟之爱的学说和乐观主义。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

21. 当然，只有在相关地区的资本主义发展之**可能性完全**成为现实的**时候**，我们才能够期望去澄清这种关系。

22. 韦伯在此将修道士视为企业家，因为前者在中世纪盛期通常就是如此。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

23. 关于这一点，可参见，例如，迪潘·德·圣安德烈，《历史上的图尔归正会、教会成员》（Dupin de St. André, "L' ancienne église réformée de Tours. Les membres de l'église," *Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme*, vol. 4, 1856, p. 10）。人们在此可以再一次地（而且，对那些从天主教的视角来评价这个主题的人来说，这种观念特别具有吸引力）将关于从修道院的控制（或者甚至是教会的控制）中**解放**出来的愿望视为强烈的动机。不过，这种观点不仅与当代人（包括拉伯雷［Rabelais］）的判断相对立，而且，例如与胡格诺教派最早的一些全国宗教会议（例如，第一届宗教会议，尤其是艾蒙第十区会议，《法国归正宗全国宗教会议》［J. Aymon, *Synodes nationaux de l'Eglise réformée de France*, 1710, p. 10］）提出的良心不安（qualms of conscience）问题，即一个银行家是否可以成为教会的一名长老这个问题相对立。另外，在相同的宗教会议上发生了关于利息收取之许可性的反复讨论，尽管加尔文（对

此问题）有明确的立场。这些讨论是由宗教会议上的那些极其尽职尽责的成员提出的问题所引致的。这些讨论的出现部分是因为有高比例的教会成员也加入到商业和银行业的圈子中——并因此对这些问题具有直接的兴趣。不过，这些讨论的产生**同时**也是因为这些圈子里的人期望，即能够将实行**邪恶的高利贷**（*usuraria pravitas*）——而且这样做时又不要受到经由忏悔产生的监督——不视为核心的问题（荷兰的情形也是这样——参见下文。我们就明确地说吧：在**本**研究中，教会法规关于收取利息的禁令将绝对起不到什么作用）。

24. W. 埃伯哈德·戈泰恩：《黑森林地区经济史》（*Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes*, vol. 1 [Strasbourg: Trubner, 1892; reprinted in German in 1970, New York: Burt Franklin]），第67页。

25. 桑巴特的简要考察与此一要点有关；参见桑巴特《现代资本主义》（*Der moderne Kapitalismus*, Leipzig: Duncker & Humblot [1920]），第380页。（在我看来，）遗憾的是，桑巴特在其后来更大规模的研究论著《资本主义的精髓》[同上引] 中，[对加尔文宗之重要性] 的论述却是最薄弱的，他为之辩护的是一个完全错误的"命题"。我在下文 [参见第二章，注12和32] 还会偶尔回到这一点上。桑巴特的研究受到弗朗茨·凯勒在《企业与剩余价值》（Franz Keller, *Unternehmen und Mehrwert*, Paderborn: Schriften der Gorresgesellschaft, no. 12, 1912）一书中缺乏说服力的研究之影响。凯勒的这部论著包含了许多有益的考察（尽管它们在**这**个方面并无新意）。尽管如此，他的研究依然**达不到**现代天主教护教学的其他论著所达到的水准。[参见第二章，注31]。[1920版注]

26. 下述简单事实已经得到完全的证实，即居住地的变化是强化劳动的最有效手段之一（参见上注15）。同一位波兰女孩，在家乡时，无论具有何等诱惑力的赚钱机会都不会撼动其传统性的懒惰；但是当她成为诸如 [德国] 萨克森地区（Saxony）这种异国他乡的一名移民工人时，她像完全变了一个人似的，而且能够经受无尽的盘剥。在意大利裔的劳工身上，也会表现出完全相同的转变。伴随着这种迁入某种较高级的"文化环境"而发生的社会化影响力，在此绝非决定性的因素（尽管这种因素确实起到某种作用）。这种结论在下述情形中也是明显的，即在那些其中的劳动**类型**（诸如农业劳动）和家乡一样的异国他乡，也会出现相同的 [劳动强度]。的确，尽管（移民）工人们的生活标准暂时下降（这种下降是生活在异国他乡的移民劳工棚里的一个结果）到他们在家乡时绝对不会忍受的程度，这种劳动强度依然会出现。在完全不习惯的和迥然不同的环境中工作这一简单事实就突破了工人们的传统（生活）



方式——而这种新的环境就是“社会化的”力量。几乎无需指出的是，美国的经济发展是何等地建立在这样的后果之基础上的。在古代，巴比伦之囚对于犹太人显然也具有类似的意义（有人可能会说，这一点言之凿凿）。对于琐罗亚斯德教徒来说，情形依然［今天，在伊朗和伊拉克，归正宗的琐罗亚斯德教徒是作为拜火教的信徒而为人所知的］。然而，对于新教徒而言，正如在信徒们中间曾经明显存在明确无误的差异一样，在与信奉天主教的马里兰州、信奉圣公会的南部以及教派混杂的罗德岛相对立的信奉清教的新英格兰诸殖民地的经济取向中，各种独特的宗教因素的影响也是显而易见的。的确，这种影响清晰地表明了：宗教起着一种**独立**的作用。必须指出的是，耆那教派在印度的情形也是如此。

27. 众所周知，其存在形式大多是某种或多或少较为**温和的**加尔文宗或者茨温利派。［1920 版注］

28. 在几乎全部是路德宗信徒的汉堡，**唯一**一宗可以追溯到 17 世纪的财富是一个著名的信奉**归正宗**的家族的财产（A. 瓦尔［A. Wahl］教授友好地提醒我注意这个例子）。［1920 年版注］

29. 因此，宣称［加尔文宗与资本主义精神之间］存在着这种关联性并非“新见”。E. 德·拉弗勒耶［《与国家的自由和繁荣相关联的新教和天主教》(E. de Laveleye, *Protestantism and Catholicism in Their Bearing upon the Liberty and Prosperity of Nations*, London: John Murray, 1875)］和马修·阿诺德［《圣保罗与新教》(Matthew Arnold, *St. Paul and Protestantism*, London: Smith, Elder, 1906)］以及其他人已经论述过这种关联性。相反，对这种关联性提出完全没有根据的质疑才是“标新立异”。此处的任务就是**解释**这种关联性。［1920 版注］

30. 自然，这并不意味着，官方的虔信派（和其他宗教派别一样）在后来的发展中——作为［持久的］家长制倾向的某种结果——没有反对资本主义经济的某些“进步的”特征（例如，从外包体系下的家庭小工业［cottage industry］向工厂制的转变）。正如我们将要常常指出的，必须将某种宗教**努力追求**的理想与该宗教对其信徒的生活之组织的影响所产生的实际**后果**明确地区分开来。

在一篇［近期］论文中，我提供了我自己的一些例证，这些例子来自对威斯特伐利亚（Westphalia）一家工厂的研究以及关于虔信派工人独特的适应能力的研究。参见《论工业劳动的心理—物理学》［收录在《马克斯·韦伯全集》(*Max Weber Gesamtausgabe*, Tübingen: Mohr, 1995/1924, I/11, ed. by Wolfgang Schluchter, pp. 42 - 178)］。［1920 版注］

31. 诺克斯是苏格兰加尔文宗的一位改革领袖。富特是荷兰的一位研究近东语言的教授，他对虔信派的教义有过重大影响。后面的第三章和第四章对加尔文和路德有深入的讨论。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

第　二　章

1. 韦伯一般给**精神**（spirit）这个术语加上引号，而我为了阅读的方便将引号省略了。韦伯这样做，是期望：（1）表示他意识到围绕这个术语的争论；（2）强调他在本研究中是以一种具体的和独特的方式来使用这个词的（并因此使他的用法首先与德国观念论的主要代表人物 G. W. F. 黑格尔［1770～1831］对该词的使用保持距离）。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

2. 韦伯在此暗指的是其社会学方法论的某些关键方面：（1）历史性的概念必须指涉“历史个体”（独特的情形）；（2）诸分类图示（classificatory schemes/*genus proximum*, *differentia specifica*）太过抽象而不能抓住独特性，并因此**只有**作为初步的概念工具才是有用的；（3）诸概念并不是“复制实在”，因为“实在”是随着研究者的特殊研究问题（或者基于实在的“观点”［vantage point］）而变化的；（4）依据以上各点，只有在研究者对诸潜在的构成要素之“文化意义”做出某种评估并随后做出某种选择之后，诸概念才能得以阐明。对韦伯那基于“主观意义”（subjective meaning）、“诠释性理解”（interpretive understanding）和“理想型”（ideal types）的社会学方法论而言，上述所有要点都是至关重要的。参见《社会科学与社会政策中的“客观性”》，载于《社会科学方法论》（“‘Objectivity’ in Social Science and Social Policy” *The Methodology of Social Sciences*, translated and edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch, New York: Free Press, 1949）。也可参见《经济与社会》（英文版，第3～22页）中的“基本概念”部分。参见弗里茨·林格《马克斯·韦伯的方法论》（Fritz Ringer, *Max Weber's Methodology*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1997）；约翰·德赖斯代尔，《社会—科学的概念是如何形成的？重构马克斯·韦伯的概念形成理论》（John. Drysdale, “How Are Social-Scientific Concepts Formed? A Reconstruction of Max Weber's Theory of Concept Formation,” *Sociological Theory* 14［March 1996］: 71－88）。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

3. 这最后的［五个简短的］段落引自《给那些愿意致富的人的必要忠告》（*Necessary Hints to Those That Would Be Rich*, in *Works*, 1736, Sparks edition

[Chicago, 1882], vol. 2, p. 80)。而前面的那些段落则出自《给一个年轻商人的忠告》(*Advice to a Young Tradesman*, 1748, Sparks edition, vol. 2, pp. 87ff.)。[引文中的着重号为富兰克林原文所加]

4. 众所周知，这部著作（*Der Amerikamuede*, Frankfurt, 1855; Vienna and Leipzig, 1927）是（库恩伯格）就莱瑙（Lenau）对于美国的印象而进行的一种虚构性的阐释。作为一部艺术作品，这部著作对今天的读者而言多少有些难以欣赏。然而，作为一部论述德国人和美国人在鉴赏力方面的差异（这些差异在很久以前就模糊不清了）的文献，它是无法超越的；的确，人们可以说，这是一部论述与清教—资本主义的"充满干劲的"（can-do）活力相对照的德国人的精神生活（自从中世纪的德国神秘主义以来，这种生活一直是所有德国人所**共有**的，尽管在德国天主教徒和德国新教徒之间存在种种差别）之著作。[参见第三章]

5. 桑巴特曾将这句引语作为其论述"资本主义的起源"那一节的题词（《现代资本主义》，同上引，第一卷［尤其是第193~634页］，第193页；也可参见第390页）。

6. 显然，这既不意味着雅各布·福格尔是一个漠视道德或者没有宗教信仰的人，也不意味着上述引文已**完全**涵盖本杰明·富兰克林的伦理观。几乎无需布伦塔诺的引文（《现代资本主义的发端》，同上引，第151页及以下）来保护这位著名的慈善家免遭误解（布伦塔诺似乎将这种误解归咎于我）。问题恰恰相反：这样一位慈善家如何可能以一个道德家的方式明确地写出**这些句子**（布伦塔诺忽略了再现这些句子的特别典型的形式）？[1920版注]

7. 这种阐述问题的方式构成了我们与桑巴特之间差别的基础。这种差别的十分巨大的实际意义在下文将变得一清二楚。然而，在此需要指出的是，桑巴特绝对没有忽略资本主义雇主的这种伦理方面。然而，在他的思路里，是资本主义产生了这个伦理方面。相反，就我们的目的而言，我们必须考察相反的假设。只有在这种考察的最后，我们才能得出关于这种差异的最终立场。关于桑巴特的观点，可参见上引著作，第一卷，第357、380等页。他在此处的推论与［格奥尔格·］齐美尔在《货币哲学》（*Philosophie des Geldes*, Leipzip: Duncker & Humblot, 1900. [*The Philosophy of Money*, London: Routledge, 1978]）（最后一章）里提供的精彩的概念化相关联。我将在下文［参见注12和31］论及桑巴特在其《资本主义的精髓》中提出的同我的辩论；而在此处，任何彻底的讨论都必须延后。

8. "我渐渐确信，**对于人生幸福而言，忠实、真诚**和**正直**在人际交往中具

有极其重要的意义；而且，我郑重立下誓言（这些誓言还依然保留**在我的日记中**）：一息尚存，就要践行这些美德。启示对我来说确实不太重要；但是，我却持有这样的观点：尽管某些行动可能因为被神启禁止而是坏的，或者因为受神启之命令而是好的，然而，如果考虑到事情的整个情形，这些行动就其自身的性质而言很可能是**因为**对于我们来说是坏的而被禁止，或者**因为**对我们来说是有益的而被命令。”［《自传》（*Autobiography*, ed. by F. W. Pine, New York: Henry Holt, 1916, p. 112）］

9. “因此，我尽可能使自己避开他人的眼光，并着手将它——亦即，他所发起的修建一座图书馆的计划——作为**一帮友人**的一个筹划来付诸实施；这些朋友要我去拜访那些他们认为是喜爱阅读的人，并向这些人推荐此项计划。通过这种方式，我的事业进展顺利；而且，此后遇到这种情形，我都会这样做。这种做法不断地给我带来成功，因此我衷心地予以推荐。你的虚荣心目前受到的一点点牺牲将会在日后得到丰厚的回报。如果**一时半会**确定不了是谁的功绩，就会有比你更好虚荣的人勇敢地站出来认领这种功绩；而此后，即使是人们的嫉妒之心也会为你讨回公道，拔下那些被侵占的荣耀之羽并完璧归赵。”［《自传》，同上引，第140页］

10. 布伦塔诺（同上引，第125页；第127页注释1）借这种评论来批评后来关于“理性化和纪律的强化”——现世禁欲主义使人们服从于这种理性化和纪律——的讨论。他说，这就是一种迈向对生活的“非理性的”组织的“理性化”。事实上，这种说法十分正确。就其本身而言，从来就没有什么事情是“非理性的”；只是从某种特殊的“理性的”立场来看，它才是“非理性的”。对于无信仰者来说，每一种宗教意义上的组织生活的方式都是非理性的；对于享乐主义者而言，每一种禁欲性的组织生活的方式都是非理性的——即使依据其终极价值来衡量，这种生活方式可能就是一种“理性化”。如果说本文真的想要做出某种贡献的话，那么这种贡献很可能就是揭示了一个看似直接明了的概念——“理性”——的诸多意涵。［1920版注］［参见《世界宗教的社会心理学》（“The Social Psychology of the World Religions,” in *From Max Weber*, edited by H. H. Gerth and C. W. Mills, New York: Oxford, 1946, p. 293）；本书所附《宗教社会的论集·绪论》。也可参见S. 卡尔伯格《马克斯·韦伯的合理性类型》（“Max Weber's Types of Rationality,” in *American Journal of Sociology* 85, no. 5, 1980: 1145－1179）］

11. 布伦塔诺（《现代资本主义的发端》，同上引，第150页及以下）对于富兰克林的辩护虽然十分详细，但多少有些不太严密；他声称我误解了富兰克

林的伦理品格，我仅以此处的阐述作为回应。在我看来，这足以使他的这种辩护显得多余。

12. 在开始阐述主要论点之前，我想借此机会插入一些“反批评的”评论。桑巴特（《资本主义的精髓》，同上引，第一章，注释1）有时候论证的是站不住脚的论点，即富兰克林的这种“理论观”是对文艺复兴时期的伟大且多才多艺的天才莱昂·巴蒂斯塔·阿尔贝蒂［1404～1472］的某些著作的“逐字逐句的”重复。除了写过关于数学、雕塑、绘画、建筑以及爱情（他本人是一个憎恶女人的人）方面的理论论文，阿尔贝蒂还写过一部关于家政的四卷本著作（《论家庭》）。（遗憾的是，我在写作本文时未能得到G. 曼奇尼编辑的新版本［G. Mancini, *Libri della famiglia*, Firenze: Carnesecchi e Figli, 1908］，因此不得不使用博努奇编辑的旧版本［Bonucci, Florence, 1843－1849, 5vols.］）。

我所引用的富兰克林的段落已经在正文中逐字逐句地印刷出来。那么，在阿尔贝蒂的著作中，何处可以发现与之相对应的段落，尤其是开头的格言——“时间就是金钱”——以及紧随其后的那些告诫？据我所知，唯一略微类似的段落位于《论家庭》第一卷的邻近结尾处（博努奇编，第二卷，第353页）。阿尔贝蒂在此处非常笼统地提到金钱作为家政的主要推动力（*nervus rerum*），因此必须对金钱给予特别谨慎的管理。在加图所著的《农业志》（Cato, *de re rustica*）[①] 一书中，我们发现在较早时期［古罗马时期］就有与之相同的论述。

另外，阿尔贝蒂一直强调他出生于佛罗伦萨最显赫的封建家族之一（“*nobilissimi cavalieri*”; *Della Famiglia*, 第213、228、247等页；［博努奇版］）；因此，将他视为一个具有“混合血统”的人（并由于其非法的出生——这种出生绝没有使其丧失社会身份——而对贵族家族充满忌恨）是十分不确切的。同样，说他作为一个商人而被排除在与贵族阶级的联系之外，也是错误的。

对于阿尔贝蒂来说，具有独特性的是他建议从事**大规模的**商业活动，因为只有这些商业活动才是那些出身高贵且诚实的家族的人（*nobile e onesta famiglia*）以及自由和高贵的灵魂（*libero e nobile animo*）值得去做的事业（同

① 据康乐和简惠美中译的《新教伦理与资本主义精神》（桂林：广西师范大学出版社，2007，第226页）（下文简称康—简版）的中译注，韦伯将加图的 De agri cultura（二位译者译为《农书》）误写为 De re rustica。卡尔伯格的英译本将此书译为 On the Rural Areas。该书的中译本将书名译为《农业志》（商务印书馆，1986）。我们在此姑且采纳中译书名：《农业志》。——中译注

上引，第 209 页)。而且，大规模的商业要求的劳动较少（参见《论家庭》，第四卷，第 55、116 页，潘多尔菲尼版）；**因此**，从事毛织品和丝织品的生产是最好的经营活动。另外，井井有条的和严格的预算也是大受欢迎的；换言之，这是一种量入为出的管理。因此，此处涉及的主要是一种关于适当的**预算管理**的原则而非关于**获利**的原则（正如桑巴特［作为这个问题的专家］尤其应当认识到的那样)。同样，在其关于货币之性质的讨论中（同上引)，阿尔贝蒂所关注的是**财产**（金钱或**所有物**）的投资而非对资本的利用。所有这些都是谨慎管理（*santa masserizia*)，正如阿尔贝蒂的书中通过“贾诺佐”(Gianozzo）的陈述所表达的那样。为了预防命运的不确定性，他建议早早养成不断工作的习惯；顺便说一句，从长远看，只有这种习惯才可以在从事富有意义的和宏伟的事业中（*in cose magnifiche è ample*)（第 192 页）维持健康状态（参见《论家庭》，第 73 ~ 74 页)，而且可以避免那总是对持续的职业(employment）构成某种威胁的懒惰。因此，为了防范难以预料的变化，［阿尔贝蒂建议］人们学习与其社会地位相适合的技术（然而，每一种受获取物质性收益之欲望激励的工作［*opera mercenaria*］都是与人们的社会地位不相适合的)（第一卷，第 209 页)。

［阿尔贝蒂所赞扬的对诸活动的整个安排将会］被每一个清教徒视为有罪的“对人类需要和欲望的神化”：阿尔贝蒂关于“心灵的宁静”（*tranquillita dell' animo*）的观念、他对伊壁鸠鲁式的导向一种自足生活（*vivere a sè stesso*）的强烈倾向（同上引，第 262 页)、他对（作为不安的一种来源、作为产生仇敌的一种场所，以及作为卷入腐败的交易行为的一种根源的）任何公职的特别嫌恶（同上引，第 258 页)、他对某种乡村庄园生活的理想化、他因思及先祖们而生发的自负之心，以及他将其家族的荣誉（按照当时佛罗伦萨的习俗，因为荣誉的重要性，所以应当将家族财产集中起来而非分割开来）视为［其商业活动的］决定性标准和目的。的确，在本杰明·富兰克林看来，所有这些倾向所表达的无非是（因为他不熟悉它们）贵族阶级的奢华。

应当进一步指出的，是需要某种广泛的文科教育（liberal art education）的所有努力所具有的高度声望（勤勉［*industria*］主要针对的是文学创作和［广泛理解的］科学研究)。这种工作被视为唯一配得上人类尊严的实际劳作。基本而言，只有没受过教育的贾诺佐才将在“合理的预算管理”（rational budgeting）意义上的管理（*masserizia*）——作为不依赖于他人而生活以及作为避免陷入贫困的手段——视为与受过教育者的（文学、科学）工作具有同等尊严的活动。因为这种理解，贾诺佐通过引述一位古代的牧师而非指出（其

实际起源存在于）中世纪僧侣之伦理来解释这种“合理的预算管理”的来源（见下文）。

人们可以将上述所有评论与本杰明·富兰克林的伦理观及有组织的生活（以及，首先与其清教徒先辈们的伦理观）予以比较。为了测量这些差异的深度，应当注意的是：［一方面是］文艺复兴时期的文人［作家与学者］的某种人文主义的贵族取向，而［另一方面］是清教徒的小册子与布道词中所体现出来的针对某种商业取向的中产阶级（更明确地说，商人［*Kommis*］）的大众取向。阿尔贝蒂的经济理性主义（这种理性主义通过引证古代的作者而得到完全的支持）实质上与色诺芬（Xenophon，阿尔贝蒂并不知道他）、加图、瓦罗（Varro）以及科伦梅拉（Columella）（他都引用过这几个人的著作）的著作中关于解决问题的论述极为相似。然而，尤其是加图和瓦罗的著作，以一种和阿尔贝蒂之相关论述完全不同的方式将获利置于最重要的位置。另外，阿尔贝蒂（很少得到承认的）关于*fattori*（即分工和纪律）之运用对于农民之不可靠性（unreliability）的影响等问题的讨论，的确似乎非常像是将加图关于从古代使用奴隶的家政中得来的常识、实践性的洞见、审慎的行为的学说置换到家庭小工业和制造业环境之中，而这后面两种经济活动都是以自由劳动而非奴隶劳动为基础的。

当桑巴特（他引用的斯多葛派伦理观是相当不准确的）发现经济理性主义早在加图时代就“将其外在一致性（external consistency）发展到最大程度”，我们必须说（如果这种描述得到正确理解的话）他并非全然是错误的。人们的确可以将罗马人那勤勉尽责的族长（*diligens pater familias*）与阿尔贝蒂著作中审慎管理（*massajo*）的理想置于相同的范畴之中。就加图的论述而言，最重要的特征就是地产（landed estate）被评价和判断为财产**投资**的一个对象。尽管如此，［阿尔贝蒂著作中的］勤勉概念却是以不同于（古代）的方式形成的：它是基督教影响的一种结果。

因此，这里的差异就变得清楚了。在勤勉这个概念——它起源于修道院式禁欲主义（monastic asceticism）并通过僧侣作家而得到发展——中，蕴涵着某种**精神气质**（*ethos*）的种子。这种精神气质在后来新教那特有的**现**世禁欲主义（*this*-worldly asceticism）（参见下文！）中得到充分的发展（**因此**，顺便说一句，正如我们将会常常强调的那样，［存在于修道院的彼世禁欲主义与禁欲新教的现世禁欲主义之间的］这种关系，尽管都是禁欲主义，但与其说与圣托马斯·阿奎那的官方教会教义，不如说与佛罗伦萨和锡耶纳［Siennese］的托钵僧—伦理学家［mendicant-ethicists］的关系更加密切）。在加图以及阿尔

贝蒂自己的著作中，这种禁欲主义的**精神气质**是缺乏的。相反，对他们来说，这是一个关于常识、实践性洞见和审慎的行为的论题，而非伦理论题。富兰克林的著作也涉及功利性的考虑。然而，存在于给年轻商人的说教中的伦理要素是完全明确无误的。另外，它构成了——而这一点对我们此处所关注的问题而言是至关紧要的——其特色之所在。对他来说，一个人在处理钱财方面缺乏小心谨慎就意味着他可谓"扼杀了"那些本可以用于资本生殖（creation of capital）的"萌芽"。因为这个理由，这种疏忽也就意味着一种**伦理上**的缺陷。

这两人（阿尔贝蒂和富兰克林）之间的某种内在亲和性（inner affinity）仅仅存在于下述事实之中，即阿尔贝蒂**尚没有**将其对"经济效率"之举荐与宗教概念联系起来，而富兰克林则**不再**那样做了（尽管桑巴特称道阿尔贝蒂的虔诚，而实际上——虽然他从事过圣事并担任过罗马教廷的圣职［作为教会的调解者］，但在其著作中只有苍白无力的两节例外——和诸多人文主义者一样，**他本人并没有以任何方式**将宗教动机作为他所推荐的生活组织取向的要点）。功利主义既出现在阿尔贝蒂对其优先考虑的毛织品和丝织品家庭小工业（的论述中），也出现在他关于重商主义的社会功利主义（mercantilist social utilitarianism）之论述中（"应当为众人提供就业机会"；参见阿尔贝蒂，同上引，第292页），这至少在形式上为这两个领域中的经济活动给予了辩护。的确，阿尔贝蒂论述这个主题的著作为那种可谓内在的经济"理性主义"类型提供了一种非常合适的例证，这种理性主义的存在事实上是对（当时）经济状况的一种"反映"。然而，我们可以在所有地方和所有时代发现作者们纯然对于"事情本身"的这种兴趣；而且，在这个方面，中国古代［公元前700～公元前400年］和古希腊、罗马时期并不次于文艺复兴和启蒙运动时期。毫无疑问，正如古代的加图、瓦罗和科伦梅拉在其著作中论述的那样，在阿尔贝蒂及其同时代人（的著作中），经济理性（economic *ratio*）［主义］也从关于勤勉的学说中得到了极大程度的发展。然而，人们怎能相信文人们［有教养的阶层］提出的这样一种**学说**能够发展出从根本上转变生活的力量——而这种力量产生作用的方式与某种宗教信仰将**救赎激赏**（*salvation premiums*）置于特定的（在这种情形中，指有条理的—理性的）组织生活的方式之中时所发生的情形完全相同？

［遵循文人们提出的这些学说而对生活进行的功利性组织］看起来与生活组织的某种**宗教**取向的（以及因此最终也存在于经济活动之导引过程中的）"理性化"十分不同。除了所有的清教教派之外，这种对比在大量（高度不同的）宗教群体中也是清晰可见的：［存在于印度北部的］耆那教徒、犹太人、

中世纪的某些禁欲教派、[宗教改革之前的英国神学家约翰·]威克里夫[的追随者们]、摩拉维亚兄弟会([受威克里夫影响的]胡斯运动的一个分支)、俄罗斯的史克布西派和史敦达派(the Skoptsi and Stundists),以及大量的宗教修道会。

关于[宗教群体与以效用为取向的群体之间的]这种区分的决定性要点(如果我们在着手论证之前就可以指出这种要点的话)是:基于宗教的伦理以及这种伦理所唤起的行为,在这种宗教信仰还保持有效的情况下,就会将特定的、高度有效的**心理激赏**(psychological premiums)(而非经济利益取向)完全给予这种行为;也就是说,对于阿尔贝蒂关于常识、实践性洞见以及审慎的行为之学说而言,这种激赏是不可企及的。只有在这些激赏构成了对信徒之行动的某种有效影响的程度上(而且,这些激赏常常在一种不同于神学教义之影响的重要方向上发挥着主要的影响力——而这恰恰是核心要点,因为后者也仅仅是"教义"而已),它们才确实获得了一种对生活之组织的独立的(*eigengesetzlichen*)、具有指导性的影响力,并以这种方式对经济产生影响。明确地说:事实上,这就是这整篇论文的要点。而且,我没有预料到这个要旨会受到如此彻底的忽视。

我将在另外的场合论述中世纪盛期的神学伦理学家们(尤其是佛罗伦萨的安东尼和锡耶纳的伯尔纳;桑巴特对这两人都存在着同样严重的误解)对于资本主义的相对欢迎。无论如何,阿尔贝蒂都不属于这个圈子。而且,他从修道院思想脉络中仅仅接受了勤勉这个概念;不管是哪种中介性关联在发挥作用,这一点都是很清楚的。阿尔贝蒂、潘多尔菲尼(Pandolfini)以及他们这类人是那些其思想框架(frame of mind)已经在精神上从教会中解放出来(尽管表面上服从)的代表。的确,尽管所有人都受到现存的基督教伦理的束缚,但他们却在极大程度上保持着对某种植根于古代的"异教徒的"思想框架。布伦塔诺认为我所忽略的显然就是这种思想框架的意义以及它对于现代经济学说(而且也包括对现代经济政策)之发展的意义。

事实上,我对**这种**因果关系的脉络不加以论述是正确的[而且是因为一个简单的理由]:它不属于一项关于**新教伦理**与资本主义精神的研究。我完全不是试图去否认其重要意义(我将在其他时间证明这一点),毋宁说,我(而且是出于很好的理由)持有的是下述观点,即在影响的领域和指导性的影响方面,这种"异教徒的"思想框架与新教伦理是完全**不同的**(而且,这种新教伦理的实际——这并非无关紧要——先驱者是[禁欲新教的]诸教派和威克里夫—胡斯派的理论观)。影响着新教伦理之形成的是政治家和君主们的政

治学**而非**（正在兴起的中产阶级的）**生活组织形式**。这两者确实是部分地，但决非总是交汇在一起的因果脉络［——一方面是心理上的，是宗教信仰置于生活组织之上，并因此赋予它一种独立的指导性影响的救赎激赏；另一方面是政治家和君主们的政治学——］，因此从一开始就应当将它们清晰地区分开来。

至于本杰明·富兰克林，必须指出的是他关于私营经济的一些小册子（在他那个时代，这些小册子被学校作为基本读物），就**此**而言，它们事实上属于对人们的**实际**生活产生了影响的那一类著作。与此相对照，阿尔贝蒂的大量著作在学术圈子之外几乎不为人所知。然而，我对富兰克林的明确引用，是将他作为一个完全超越了清教徒的生活规制（regimentation of life）的人；到他生活的时代，这种生活规制在相当大程度上已经变得比较虚弱。他也同样没有受到作为一个整体的英国"启蒙运动"的影响（这种启蒙运动常常呈现出与清教徒的密切关联）。［这整条注释都来自1920年版］

13. 遗憾的是，布伦塔诺（同上引，［第一章，注15］）将所有的获利类型（无论是以和平的方式还是战争的方式）都混为一谈。他因此将对**金钱**（而非土地）的绝对追求确定为"资本主义的"获利方式的独特性（例如，与封建式的逐利方式相比较）。他也反对所有进一步的区分，即使这些区分能够得出一些清晰的概念。另外，他对我们出于本研究的目的而在此阐述的概念，即（现代!）资本主义"精神"也予以拒斥（第131页）。他这样做是基于某种对我来说难以理解的主张，即他认为他已经将那些应当予以证明的东西都包括在他的预设之中了。［1920版注］

14. 桑巴特的观察在所有方面都是中肯的。参见《19世纪的德国经济》（*Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert*, Berlin: Georg Bondi Publishers, 1903），第123页。尤其是，我根本无需强调，这些要点的形成是如何受惠于下述简单事实，即桑巴特的众多研究以及这些研究的敏锐阐述已经存在——尽管本研究在其诸关键性要点方面要追溯到我早期的许多研究计划。当桑巴特的研究沿着一条与本文所选择的不同道路推进时，我同样从他的研究中受益良多——事实上，当我进行这项研究时，（这种分歧）就**很明显**了。另外，那些觉得一再地受到桑巴特的观点激励而强烈反对他的看法，以及直接拒斥他的某些论题的人，都有责任去明确澄清他们这样做的理由。

15. *Commenda* 涉及一种契约，其中的一方当事人提供资本（货币或者例如船舶、货物或设备这些物品），而另一方则寻求通过这种资本来为双方提供利润。参见韦伯《经济通史》（英文版），第206~207页。［斯蒂芬·卡尔伯

格注］

16. 在古代世界，尤其是在罗马和埃及，有一点是共同的，即涉及大土地所有者之田产的农业税不包含在向企业家征收的公税（public taxes）总额之中。后者向领主（lord）交纳固定的费用（fee），并保有超出这种费用之外的所有所得。参见韦伯《经济与社会》（英文版），第965~966、1045~1046页。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

17. 当然，我们无法在此论及这些局限性**存在**于何处这个问题，我们也无法评价那个众所周知的关于高工资与高劳动生产率之间存在关联性的理论。这个理论是由［托马斯·］布拉西首先提出来的［《工作与工资》（Thomas Brassey, *Work and Wages*, New York: D. Appleton & Co., 1872)］。此后，布伦塔诺［*Über das Verhältnis von Arbeitslohn und Arbeitszeit zur Arbeitsleistung*, Leipzig, 1875, 1893］在理论上对其给予了阐述和支持；与此同时，［格哈特·］舒尔茨—盖维尔尼茨［*Der Großbetrieb*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1892］在历史和分析的层次上对该理论进行了阐述。［维尔海姆·］哈斯巴赫通过其富有洞察力的研究（参见 Hasbach, "Zur Charakteristik der englischen Industrie," 载于 *Schmollers Jahrbuch*［1903，第385~391、417及以下页］），再次开启了（关于该理论的）讨论，而且这种讨论尚未终结。对我们来说，在此指出下述这一点就足够了（因为无人质疑和能够质疑它），即低工资和高利润、低工资与有利的获利机会（这两种关系）和产业发展并非完全形影不离。也就是说，与金钱相关涉的简单机械性操作根本就不能引致一种深入资本主义［经济］文化之中的"社会化"，并因此使得某种资本主义经济的［发展］成为可能。此处所选择的所有例子都完全能够阐明这一点。

18. 因此，如果没有来自较为古老的文化地区的大规模移民运动，**即使是资本主义**工业的输入也常常不可能。桑巴特正确地指出了下述两者之间的对比：一方面是个人所拥有的"技巧"和工匠所掌握的行业秘密（trade secrets），这两者都是将个人作为其定位点（orientation of point）；另一方面是科学的、客观化的现代技术。在（现代）资本主义的发端时期，几乎不存在这种区分。的确，在资本主义条件下，工人的（可以说是）伦理品质——而且，在某种程度上也是雇主的伦理品质——常常被视为其稀缺性所独自具有的一种后果，被视为要比那些在数百年之久的传统主义中已经变得僵化的工匠的技艺更为可贵。而且，即使是当今的工业，它在选址建厂时，不可能在完全不考虑某种人口所获得的（伦理）品质——这种品质是悠久的传统和社会化实践的某种后果——的情况下就做出决策，因为这种品质已经为它准备好了高强

度的劳动。与当今科学界盛行的观念相对应的是，一旦研究者对这种对当地人口之（伦理）品质的依赖性进行初步观察，他们就乐意将其归诸遗传性的种族属性而非传统及社会化。不过，在我看来，这样做的有效性是大可质疑的。

19. 参见我的《论工业劳动的心理—物理学》一文。[参见第一章，注30][1920 版注]

20. 上述观察可能被误解了。一种广为人知的商人类型为了他自己的目的而倾向于借助“必须在民众中间维持宗教信仰”这个命题的支持；这种倾向与（早先并不罕见的）广泛人群（circles）——尤其是路德派牧师，因为他们普遍赞同专制性权力——的下述倾向结合起来，即让他们自身成为这些权力可资利用的“秘密警察”。的确，无论何处，只要能够这么做，这些人群就会给[劳工]罢工贴上有罪的标签，给工会贴上“贪婪”的煽动者的标签，等等。这些事件与我们此处所关注的阐述毫不相干。我们在正文中所讨论的那些例子并非孤立的实例。相反，正如我们将会看到的那样，（我们讨论的）这些例证针对的是那些十分常见的事件，这些事件以某种可认知的和典型的模式反复出现。

21. 《现代资本主义》，同上引，第一卷，第 62 页。

22. 同上引，第 195 页。

23. 当然，我们在此所指的是那种为西方所独有的**现代**理性**企业**，而非高利贷者、军火商、官商、税收承包商（tax-farmers）、大商人以及金融巨头的资本主义。这后一种资本主义三千余年来广泛存在于从中国、印度、巴比伦到希腊、罗马、佛罗伦萨的世界各地，直到今天。参见“绪论”[该文收入本书][①]。[1920 版注]

24. 这个假设（而且应当在此强调这一点）决不是对下述观点的某种先验的（*a priori*）辩护，即，一方面是资本主义企业（使用）的技术，另一方面是为资本主义赋予扩张能量的“作为职业性天职（vocational calling）的工作”精神，对于（两者）**最初的**支持必定植根于相同的社会群体之中。宗教信仰与社会关系之间也存在与此相同的（不精确的）关系。

在历史上，加尔文宗是产生“资本主义精神”的社会化实践的社会担纲者之一。然而，例如在尼德兰，那些拥有巨大财富者中的绝大多数并非最严格意义上的加尔文宗信徒；毋宁说，他们是阿明尼乌派信徒（后文将讨论其中

① 即韦伯为其整个《宗教社会学论文集》撰写的《绪论》。帕森斯的译文以“作者导言”之名置于他英译的《新教伦理与资本主义精神》（1930 年）的正文之前；卡尔伯格在本译本中将该文改译为《绪论》，并将其译文放在《新教伦理》与《新教教派》这两篇论文之后。——中译注

的缘由)。其他地方和尼德兰的情形一样，资本主义伦理和加尔文宗的“典型的”社会担纲者都来自向上流动的中间和中下阶层。企业的所有者就来自这些阶层。

然而，恰恰是这种情形与我们在此处提出的论题十分吻合。在所有时代都存在拥有巨大财富的人和大商人，然而，存在于某种中产阶级之中的那种对工业劳动的理性的—资本主义的组织，却是在中世纪和现代阶段之间出现的发展中第一次为人所知。[1920 版注]

25. 关于这一点，参见 J. 马利尼亚克 (J. Maliniak, 1913) 在苏黎世所做的精彩的博士论文。[*Die Entstehung der Exportindustrie und des Unternehmerstandes in Zürich im 16. und 17. Jahrhundert*, Zürich: Züricher volkswirtschaftliche Studien, vol. 2, 1913]

26. 这些银行 (*Notenbank*) 发行它们自己的货币。在美国，它们被称为“联邦储备银行”。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

27. 下面这幅图景是从存在于各个地方的纺织业的不同部门的情形中汇编成的“理想型”。当然，这幅图景是为我们的例证目的服务的；因此，如果在我们所考虑的任何一个例子中，这种变革的过程不是精确地以这种理想型建构中所描述的方式发生的，那也无妨。[关于韦伯核心的方法论工具“理想型”的形成，参见《经济与社会》(英文版)，第 19~22 页；以及论文《社会科学与社会政策中的“客观性”》(同上引，第 90~107 页)。]

28. 同样因为这种原因，下述情形的出现也就不意外了：这个阶段——经济理性主义的初始阶段，当时德国工业第一次开始展翅腾飞——伴随着（例如）日常生活中所使用的普通产品之美观设计的完全衰落。[1920 版注]

29. 这并不意味着可以将贵重金属供应的这种变化描述为不具有经济后果的变化。[1920 版注]

30. 韦伯在此期望表达的是：在德国，某种不同于“美国魅力”(American fascination) 的行为模式——在德国是通过获取“地产和贵族特权”来寻求社会地位的——并不构成一种取代美国情境的可行选择。毋宁说，德国人的行为“必须从其所是来看”，即，一种来自封建过去的遗产。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

31. 这指的是我们在此使其作为我们讨论对象的那种雇主类型。我们并不指涉经验上的某种平均类型。(关于“理想型”概念，参见我的论文《社会科学与社会政策中的“客观性”》，同上引) [1920 版注]

32. 在此，对前文已经引述过的弗朗兹·凯勒的著作（参见第一章，注

25）以及桑巴特（在《资本主义的精髓》中）与之相关的考察进行简要评述也许是恰当的，至少在某种意义上，可将这些考察归到此处的论述中。一位作者［凯勒］去批评一项其中**根本就没有提及**教会对于索取利息之禁令（除了与整个论证思路**毫无**关系的一个偶然评论外）的相关研究，确实使人觉得不可思议。凯勒这样做是基于下述假设，即这种禁息令（我们在世界范围内的几乎所有宗教中都可以发现其类似物）显然构成了与宗教改革时期（产生的）教会与教派的伦理观相对立的天主教伦理的显著特征。人们实际上应当批评的仅仅是那些他们确实阅读过的研究，或者那些在其进行论述时还没有忘却的以前读过的例证。与邪恶的高利贷（*usuraria pravitas*）的斗争贯穿了16世纪的胡格诺派与荷兰教会史。伦巴底人（Lombards）（亦即，银行家）常常仅仅因为他们是银行家而被排除在圣餐礼之外（参见第一章，注23）。加尔文（对此）所持的较为宽容的观点（顺便指出的是，他并没有阻止将限制高利贷的规定列入教会法规的第一稿中），直到［克罗迪于斯·］萨尔马修斯［1588～1653］才取得胜利。因此，天主教伦理与宗教改革时期的教会与教派伦理之间的对立与**这个**论题并无关涉［正如凯勒所论证的那样］；毋宁说恰恰相反。

然而更糟糕的是，［凯勒的］论点恰恰的确属于这种观点。相比于［F. X.］丰克［Funck，"Über die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen，"载于*Zeitschrift für die gesammelte Staatwissenschaft* 25（1869）］和其他天主教学者的著作（顺便说一句，在我看来，凯勒并没有完全承认丰克或这些学者的贡献），以及与威廉·恩德曼的考察（就其细节而言，这些考察在今天已经过时了，但依然保持着其基础性意义［参见 *Studien in der Roman. - Kanon. Wirtschafts-Yund Rechtslehre*，*1874 - 1883*，Berlin：J. Guttentag；2 vols.，1962年再版］）相反，凯勒的这些论证给人一种肤浅性的令人厌烦的印象。

固然，凯勒杜绝了桑巴特（在《资本主义的精髓》中）的某些显然是夸大其词的评论。桑巴特指出，"虔诚的绅士"（主要指的是锡耶纳的伯尔纳和佛罗伦萨的安东尼）"期望以任何可能的方式来激发商业精神"。［桑巴特指出，他们期望这么做的方式是］通过以一种排斥（用我的术语说）"生产性的"资本投资之方式来解释教会关于高利贷的禁令。然而，这种对于禁息令的处理方式与整个世界范围内发生的情形几乎没有什么不同。凯勒与诸如此类的夸大其词保持一定的距离。（另外，桑巴特将罗马人归于"英雄民族"之列，但又臆测性地——考虑到他的其他著作，这一点构成了难以调和的矛盾——认为经济理性主义早在加图［公元前234年～公元前149年］时代就已经发展"到其最终的一致性"。此处仅仅粗略地指出这种不一致性。尽管如

此，这也有助于表明《资本主义的精髓》的质量：这是一部“具有某种主题”——在这种表达最坏的意义上——的著作。）

桑巴特也完全曲解了禁息令的意义。此处不可能详细阐明这一点。这种禁息令的意义在（我们的学术研究的）早期常常被夸大，而在后期又被严重低估；现在（处于一个拥有天主教徒——也有新教徒——百万富翁的时代），为了护教的目的，它已经被完全颠倒过来。正如众所周知的那样，尽管禁息令的依据存在于《圣经》（!）之中，但直到上个世纪利息才被废除。这种废止是通过天主教会的最高司法团体（*Congregatio Sancti Officii*）的命令实现的，然而，这种废止仅仅是暂时的和特定的世俗环境的一个后果（*temporum ratione habita*），而且是**间接的**。也就是说，因为害怕信徒的（良心）不安而阻止牧师们在听取信徒的忏悔时询问关于邪恶的高利贷问题（因为他们期望，如果获取利息的权利死灰复燃，还能保护他们对于服从的要求）。

任何人，即使是刚开始对教会关于高利贷的教义的那种极其混乱的历史进行彻底研究的人，都不会宣称（考虑到没完没了的争论，例如，购买债券的许可性、票据贴现以及其他各种契约，而且首要的是考虑到上文提及的教会最高司法团体关于市政贷款的命令），禁息令仅仅关涉应急贷款（emergency loans），具有“保存资本”的目的以及它的确有助于“援助资本主义企业”[正如桑巴特所论述的]。事实是，教会仅仅是在一个相当晚近的时期才开始重新审议禁息令。当这种情况发生时，纯粹的商业投资的普通形式**不是**固定利率贷款，而是海上借贷（*fœ nus nauticum*）、克门达（*commenda*）、海外贸易贷款（*societas maris*）和依据风险的种类来放贷（受益和损失的分担据每一种风险内部的固定上限和下限来调整）（考虑到雇主借款的性质，就不得不有这些贷款类型）。然而，这些贷款类型都没有被确定为禁止的对象（尽管少数严厉的宗教法学者不予赞同）。

然而，当以某种固定利率进行投资成为可能并变得普遍，以及贴现业务遍布各地时，这些贷款类型就会明显遭遇到那些源自禁息令的显而易见的困难。频繁的惩罚性措施被用来针对商人行会（黑名单出现了!）。然而，不管怎样，即使在这些情形中，教会也会以一种纯然合法的—形式上的方式来推进[对违规者的抵制]。无论如何，教会都没有像凯勒所指出的那样，展现出某种“保护资本”的倾向。

最后，**在**完全能够确定的**程度上**，教会对资本主义的态度：一方面受到针对资本的广泛权力之传统的（而且大多是较为分散地体验到的）敌意的决定，因为其**非个人性**，对资本流动之伦理意义上的管制几乎是不可能的[参见

《经济与社会》（英文版），第346、584~585、600、635~640、1186~1187页］（这种敌意依然反映在路德关于富格尔家族［一个金融巨头的家族］和类似的赚钱方式的评论中）；另一方面，教会对资本主义的态度受到适应情势之必要性的决定。

虽然如此，这个论题却不属于我们此处的论述范围。正如已经指出的那样，禁息令及其［在与天主教会之关系中的］命运对我们来说，至多仅仅具有某种征兆上的意义（而且，即使在这个方面，其意义也是有限的）［在韦伯传统中，本杰明·纳尔逊就这个论题撰写了一部经典之作，参见《高利贷的观念》（Benjamin Nelson, *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Chicago: University of Chicago Press, 1969）］。

斯多葛派，尤其是14世纪的主要以锡耶纳的伯尔纳和佛罗伦萨的安东尼为代表的某些托钵僧神学家（因此，他们是一些具有某种特殊的理性禁欲取向的修道僧侣作家）的经济伦理，无疑值得另文专论。考虑到此处的主要关注点，我只能以一种次要的方式来考察这种经济伦理，而这样做并不能对其加以适当的论述。另外，如果非得在此试图对它论述一番，那我就不得不在这里，在这些“反批评的”论述中，去考察我期望在下文讨论的天主教的经济伦理与资本主义之间的**确定**关系。锡耶纳的伯尔纳和佛罗伦萨的安东尼竭力（在这里，可以将他们视为许多耶稣会士的先驱者）将**商人**的利润予以合法化；因为（他们论证说）这种利润构成了对商人们的“勤勉”的一种奖赏，利润因此在伦理上是**被许可的**（当然，即使是凯勒也显然未能提出进一步的主张）。

“勤勉”这个概念以及人们对它的高度评价显然**最终**源自修道院和托钵僧的禁欲主义。然而，它也明显来自“审慎管理”（*masserizia*）［参见本章注12］的概念，阿尔贝蒂从教会根源中借用的一个概念（正如他借贾诺佐之口向我们传达这个概念一样）。我们将在下文论述修道院的和托钵僧的伦理构成现世取向的诸新教禁欲教派的一个先行者的方式（我们可以在古代的犬儒学派和希腊晚期的墓志铭中［公元前300~公元前100年］，以及在埃及——尽管是作为完全不同的社会型构的一个结果——发现一些类似概念的发端）。不过，对我们来说，具有决定性的那种要素在古代世界则是**完全缺乏**的（在阿尔贝蒂那里同样如此）；也就是说，正如我们将要指出的那样，恰恰是这种要素刻画了禁欲新教的特征。这个要素就是通过某种职业性天职之实践来为信徒本人提供他自己的救赎之证据（testimony）——亦即，提供**救赎确证**（*certitudo salutis*）——这种构想。

禁欲新教赋予勤勉的心理**报偿**概念就起源于此（而且这种概念在天主教

中必然是缺乏的，而这仅仅是因为这种宗教里的救赎手段是完全不同的这个理由)。伦理**学说**以及它们对人们行为的影响，构成了这些作者的关注点［不论是阿尔贝蒂、犬儒学派还是古代埃及的学者］，而对禁欲新教的神学家们来说，这个论题涉及实践动力，而这种动力又受制于信徒们的救赎旨趣。另外，对阿尔贝蒂、犬儒学派和古代埃及学者来说，他们所关注的是［对于现存世界的］某种**适应**（accommodation）问题，这一点很容易看出来；而对于现世禁欲主义［就其实际行为方面］而言，这个问题涉及的是从具有内在一致性的宗教假定、按照给定方向进行推演的论证思路（顺便说一句，佛罗伦萨的安东尼和锡耶纳的伯尔纳从很久以前的那些作者那里吸纳的东西，要多于他们从 F. 凯勒那里学到的东西)。此外，即使是阿尔贝蒂和古代的作者们（论及的）对于［现存世界的］适应问题，直到今天还争论不休。

作为［禁欲新教关于通过某种天职来为信徒提供其救赎之证据的观念的］征兆，早期修道院的那些伦理性概念的意义决不应当被视为完全不存在的东西。尽管如此，我们还是能够在诸［禁欲］教派以及非正统的宗教群体那里发现这种宗教伦理——这种伦理已汇入**现代的职业性天职**概念中——的实际“发端”。我们主要在威克里夫那里发现了这些早期的发展轨迹，虽然说冯·布罗德尼茨（《英国经济史》（von Brodnitz，*Englische Wirtschaftsgeschichte*）［第一卷，1918 年］）确实相当地高估了他的意义。对于布罗德尼茨来说，威克里夫的影响力是如此强大，以至于清教徒发现没有什么事情可做了。不过，此处不可能（也不应当）对这个问题进行深入研究。我们不能在此就下述问题进行一种类似的争论，即中世纪的基督教伦理实际上如何以及在何种程度上参与到资本主义精神之前提条件的产生过程之中。［这整条注释都来自 1920 年版］

33.（据 A. 默克斯的看法，）**μηδὲν ἀπελπ¦ζοντες**［不要希望从中得到什么］（《路迦福音》6：35）以及拉丁文圣经（the Vulgate）对这句话的翻译 *nihil inde sperantes*［不抱任何希望］，大概是对 **μηδένα ἀπελπίζοντες**（或 *meminem desperantes*）［不要对任何人绝望（或者：不要对任何人放弃希望）］的一种曲解。这些话语是命令贷款给**所有的**兄弟，包括那些贫困者；而这样做根本就谈不上（收取）利息。*Deo placere vix potest*［商人不可能取悦上帝］这句话现在被认为源自阿里乌派（Arian）（对我们的论证而言，这是一个不相干的问题)。①［1920 版注］

① 《圣经》中译本（和合本）对这句话的翻译是：“借给人不指望偿还。”本条注释中［］内的译文皆据英译译出。关于本注释的一个解释，参见本著康—简版的中译注（第 47 页）。下文凡引用《圣经》原文者，除特别注明，中译皆引用和合本的译文。——中译注

34. 这个学派产生于中世纪的经院哲学，处于和天主教正统相对立的地位（就像“唯实论者”和经验论者与所有思辨的形而上学之间的对立一样）。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

35. 例如，我们可以从弗洛伦萨的毛织品商人公会（*Arte di Calimala*）条例的第一部第65节中得知，与高利贷禁令的某种妥协在这种情形下是如何达成的（目前我只拥有埃米利安—圭迪奇公司（Emiliani-Guidici）出版的意大利文版本：*Storella dei Com*，[Florence，1866] 第三卷，第246页）。“执政官靠那些修士设法实现目的，后者认为，要宽恕原谅，作为行为举止，这是对他人的厚爱，对天赋、功绩、报偿的珍惜，对现世与来世的关注。”① 换言之，此处的问题关涉行会力图为其成员由于在组织内部的正式地位（而放贷）寻求一种使他们免除高利贷禁令之处罚的方式。然而，它也指出：必须是在不削弱教会权威的情况下才可以这么做。紧接着的那些指示，连同上例所引之前（第63节）所载的将所有的利息与利润都记录为“礼物”的做法，都典型地说明了当时是将投资性所得视为与道德无涉的。人们对那些恳求教会法庭免除高利贷禁令之处罚的人表示藐视，这与今天的证券交易所经纪人针对那些批评正统程序的人而炮制黑名单的做法通常是很类似的。②

36. 关于“实践理性主义”（practical rationalism）（以及韦伯的理性主义的其他类型），参见S. 卡尔伯格《马克斯·韦伯的合理性类型》，同上引（参见本章注10）。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

37. 我们将会发现，**从逻辑上讲**，“天职的诞生”并不是从禁欲新教的预定论中得出的。相反，在逻辑上从这个学说中得出的是绝望和悲凉。理查德·巴克斯特所做的修正，关注的是牧师对信徒们的关切，这些修正将具有重要意义的“天职”概念引荐给韦伯，或者更准确地说，将通过言行举止（conduct）来证实某人的信仰这种观念引荐给了韦伯。这些修正是不能合理地从预定论中推演出来的。参见第四章（尤其是注76）。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

第 三 章

1. 在古代语言中，只有**希伯来语**里有类似的概念——特别是מְלָאכָה这个词。

---

① 这一段引文在原文中为意大利文，此处采用的是三联书店出版的《新教伦理与资本主义精神》中译本（以下简称三联版）的相关译文。——中译注

② 卡尔伯格译本对这最后一句的译法颇令人费解。为了便于理解，此处特译出帕森斯译本对这句话的似乎更合理的翻译：“人们对那些在教会法庭面前恳求免除高利贷罪处罚的人表示强烈抗议，这与当今的证券交易所将那些隐瞒最高价格与实际卖出价格之间差额的经纪人列入黑名单的做法通常是很类似的。”——中译注

该词用来指祭司的职务（《出埃及记》35：21；《尼希米记》21：22；《历代志上》9：13，23：4，26：30），侍奉国王之事务（尤其是《撒母尔记上》8：16；《历代志上》4：23，29：6），一种王室官员的职责（《以斯帖记》3：9，9：3），监工（《列王纪下》12：12），奴隶（《创世记》39：2），田野劳作（《历代志上》27：26），工匠（《出埃及纪》31：5，35：21；《列王纪上》7：14），商人（《诗篇》107：23），以及《西拉书》（11：20）中所提及的任何一种世俗活动，下文将对此予以讨论［关于《西拉书》，参见后面第五章，注58］。这个词源自希伯来语词根לאך（派遣，发送），因此其最初的意义指的是一种"任务"。它源于其中的那些观念，在依照古埃及模式建立的所罗门的官僚制奴隶国家（bureaucratic kingdom of serfs）中很盛行，从上面的引述就可以明显地看出这一点。然而，我从 A. 默克斯（A. Merx）那里得知，这个词根的意义甚至在古代就已经丧失了。该词被用来表示任何类型的"劳动"；而且，事实上和德语中的 *Beruf* 一样，它完全变成了一个中性词，并共同享有下述命运，即主要用来指涉精神性的职能。(חק)这一表达（"分派"、"任务"、"功课"）也出现在《西拉书》（11：20）中，并在《七十子希腊文圣经》（the Septuagint）［基督教之前的《旧约》希腊文版本］中译为διθήκη；这种表达也源自当时强化奴役的官僚制政体中的术语；和דְבַר־יוֹם（《出埃及记》5：13；参见5：14）一样，《七十子希腊文圣经》也用διαθήκη来译"任务"（task）。《七十子希腊文圣经》以κρίμα来译《西拉书》43：10中的这个词。在《西拉书》11：20中，它显然被用来指涉对上帝之戒律的履行，这种用法因此与我们的"天职"概念相关联。关于《西拉书》中的这个段落，可参见斯门德（Smend）关于《西拉书》的著名论著［*Die Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin: 1906］中关于这些诗句的研究，关于διαθήκη, ἔργον, πόνος这些词的研究，参见他的《西拉书索引》（*Index zur Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin: 1907）（众所周知，《西拉书》的希伯来文版本曾经遗失过，但又被谢克特重新发现，并引用《塔木德》的某些部分来予以补充［参见所罗门·谢克特《本·希拉的智慧》（Solomon Schecter, *The Wisdom of Ben Sira*, New York: Macmillan, 1899）］）。路德没有《西拉书》的希伯来文版本，因而这两个希伯来文概念不可能对他的语言使用产生任何影响。参见下文关于《箴言》22：29的论述）。

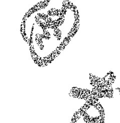
在希腊文中，根本就没有与德语或英语在伦理意涵上这个词相对应的术语。路德完全在现代用法之精神指导下（见下文）来翻译《西拉书》中的11：20和11：21："坚守你的天职"（*bleibe in deinem Beruf*）；而《七十子希腊文圣经》在某一处用的是ἔργον，在另外一个地方用的是无论如何都是一个全然讹

误的πόνος（希伯来文原意论及的是神佑之光辉！）。另外，τὰ προσῆκοντο在古代一般是在“义务”（duties）的意义上来使用的。在斯多葛派的著作中，κάματος偶尔带有类似的意涵，虽然其语言学上的来源是分散的和无关紧要的（阿尔布雷希特·迪特里希［Albrecht Dieterich］提醒我注意这一点）。其他所有表达（像τάξις等）都具有伦理意涵。

在拉丁文中，我们用来翻译“职业”（calling）（一个人专门的和持续性的活动，这种活动通常是其收入的来源并因此从长远看是其生存的经济基础）这个词的，除了最常见的 *opus* 外，还使用与 *Beruf* 这个德语词多少有些关联的、具有某种伦理内涵的表达。这些表达要么是 *officium*（来自 *opificium*，该词最初缺乏伦理维度，但后来，尤其是在塞涅卡《论恩惠》的第四章第 18 页［Seneca *De benef*］中，开始意指 *Beruf*）；要么是 *munus*（源自对古老的市民共同体的强制性义务）；最后，要么使用 *professio* 这个词。这最后一个词也典型地是在这种公共义务的意义上被使用的，而且很可能源自古老的公民纳税申报。但该词后来开始被应用于自由职业的特定的现代意义上（比如在 *professio bene dicendit* 这种表达中）。在**这种**比较狭隘的意义上，其意义在各个方面都与德文中的 *Beruf* 相类似（即使在该词更为精神意涵的意义上亦如此，当西塞罗说某人 *non intelligit quid profiteatur*，他所意指的是“他没有认识到他自己的真正职业”）；当然，下述情形除外，即对它的界定完全是世俗意义上的、没有**宗教的**意涵。对 *ars* 这个词来说，这种界定甚至更加正确：该词在罗马帝国时期被用来指手工艺。《七十子希腊文圣经》在翻译《西拉书》的上述段落时，在一个地方用了 *opus*，在另一个地方（《诗篇》21）则用的是 *locus*，后者在此情况下的含义与社会地位相似。附加的 *mandaturam tuorum* 来自苦行者哲罗姆（Jerome）。布伦塔诺十分正确地指出了这个来源；然而，他从未注意到，在此处或其他地方，事实**恰恰是**，*mandaturam tuorum* 所描述的是（*locus* 这个词的）禁欲根源（在宗教改革之前是彼世的，其后则是现世的）。顺便说一句，哲罗姆的翻译所依据的版本是不确定的。מְלָאכָה这个词的古老的礼拜意义似乎并非不可能产生某种影响。

在罗曼语（Romance languages）① 中，只有在西班牙语里的 *vocación* 中可以发现对于某事的内在“召唤”（call）之意义。这种意义是从神职（clerical office）延续下来的，而且其涵义与德文 *Beruf* 之含义部分相对应。在罗曼语

① 罗曼语属于印欧语系，衍生于拉丁语，主要有法语、意大利语、西班牙语、葡萄牙语、罗马尼亚语等。——中译注



的《圣经》译本中，西班牙语里的 *vocación* 和意大利语里的 *vocazione* 及 *chiamamento*——它们在其他方面具有一种与我们目前讨论的路德宗和加尔文宗的用法部分相对应的意义——仅仅被用来翻译《新约》的κλῆσις，而后者所指的是因福音而得到永恒救赎的蒙召（该词在《七十子希腊文圣经》中被译为 *vocatio*）。奇怪的是，布伦塔诺在上引书中［第一章，注 15］坚持认为，我为了维护自己的观点而予以引证的这个事实，恰恰是职业性天职这个概念在（宗教改革）之后才具有的那种意义早就存在的证据。不过，根本就不是这回事。κλῆῖσις应当早已被译为 *vocatio*。但在中世纪，它在何时何地是在我们所知的这个意义上被使用的呢？**尽管存在这样的翻译**，但这种翻译的事实以及**缺乏**对该词的世俗意涵的任何应用才是实际情形。

Chiamamento 也是以这种方式和 *vocazione* 一道被运用于 15 世纪的意大利文《圣经》译本之中的，该译本出版于 *Collezione di opere inedited e rare* （Bologna，1887）。另一方面，现代意大利文的《圣经》译本中仅仅采用了 *vocazione*。罗曼语中用来翻译 calling 的这些词汇，都指的是具有**外在的**、世俗意义的常规性获利活动，相反（正如在所有的词典中出现的，以及来自我可敬的朋友弗莱堡大学的贝斯特［Baist］教授的一份报告所指明的），它们无论如何都不具有宗教的意涵。无论它们是源自 *ministerium* 或 *officium* （这两个词最初都具有某种伦理的维度），还是来自 *ars*，*professio* 以及 *implicare* （*impeigo*）（这些词从一开始就完全忽略了某种伦理的维度）。本注释开始提及的《西拉书》的那些段落中，路德使用 *Beruf* 的地方，被翻译如下：在法文译本中（《诗篇》20，*office*；《诗篇》21）被译为 *labeur*（一种加尔文宗的译法）；在西班牙文译本中（《诗篇》20，*obra*；《诗篇》21）被译为 *lugar*（遵循《七十子希腊文圣经》）；最近（在一个新教的译本中）被译为 *posto*。拉丁国家的新教徒因为是少数派，因此不能像路德曾经对官方使用的尚未高度理性化的（在某种学术的意义上）德语所做的那样，对他们各自所在国家的语言施加这样一种富有创造性的影响（很可能甚至就没有这样做的企图）。

2. 然而，（天职）这个概念只是部分地在《奥格斯堡信纲》（the Augsburg Confession）中得到发展，而且仅仅是隐含性的。其中第十六条（特奥多尔·科尔德编［ed：by Theodor Kolde，Gütersloh.：Bertelsmann，1906］，第 43 页）这样教导说：

> 因为《福音书》……与世俗的统治关系、警察以及婚姻并不相抵触；毋宁说，《福音书》期望信徒们维持这些既定的统治关系、治安权力以及

婚姻作为上帝的秩序中的诸要素。每个人都要安于其生活中的位置，信徒们必须践行基督之爱和适当的善工，每个人都要按照其天职来这么做。

（拉丁文的表述为：*et in talibus ordinationibus exercere caritatem*，第 42 页）因此，从中导出的后果是很明显的：人们必须服从既定的权威。至少在最初很明显的是，“天职”被理解为在《哥林多前书》7：20 中那种意义上的一种客观的秩序。而且，《奥格斯堡信纲》（科尔德编，第 83 页）第二十七条仅仅联系诸如神职人员、世俗统治者、王侯以及领主这些上帝所规定的身份与地位来讨论“天职”（拉丁文的表述为：*in vocatione sua*）。尽管如此，也只有在德文版的索引卷中才有这种讨论；相关的句子在正文中都被略去了。

只有在该信纲第二十七条（科尔德编，第 81 页）中，“天职”这个术语才以一种包含了该词在今天被使用的方式之方式来使用。

……自我惩戒（self-castigation）应当有助于维持身体的力量和健康之目的（而不是为了赢得恩宠），因为身体不应当阻碍人们依据其天职去践行被命令做的事情（拉丁文的表述为：*juxta vocationem suam*）。

3. 经我的同事布劳内和霍普斯两位教授善意的证实，从各种词典来看，在路德（以德语）翻译《圣经》之前，德文词 *Beruf*（荷兰语：*beroep*；英语：calling；丹麦语：*kald*；瑞典语：*kallelse*）在任何一种语言中都没有它现在所包含的意义，即其当下的（present）世俗意义。

中古高地德语、中古低地德语①以及中世纪的荷兰语中，发音听似 *Beruf* 的词语，全都和现代德语中的 *Ruf* 具有相同的意义。它们也包括——而且尤其如此——如下观念，即拥有任命权利者对某个教会职位的候选人的职位授予（*Vokation*，calling）。这也是斯堪的纳维亚诸国的词典里常常提及的一种特定情形。路德也偶尔在这种意义上使用该词。然而，即使是对该词的这种特定用法［指的是对某个职位的正式任命］也可能促进了其意义的变化；但现代的 *Beruf* 在语言学上无疑要回溯到《圣经》的（德文）翻译，尤其是新教徒的翻译。正如我们在下文将要看到的，只有在［神秘主义者约翰内斯·］陶勒尔［1300～1361］那里才能发现（这种变化的）其他发端。在受到**新教徒**的《圣

① 中古高地德语（Middle High German，简写为 MHG），指公元约 1050～1500 年的高地德语；中古低地德语（Middle Low German，简写为 MLG），指公元约 1100～1500 年的低地德语。——中译注

经》译本之重大影响的**所有**语言中，都有（天职）这个词；而没有受到这种深刻影响的**所有**语言（例如罗曼语）中都没有这个词，或者至少不具有其现代意义。

路德使用*Beruf*这个［单一的］术语来翻译两个相当不同的概念。第一个是保罗著作中的κλῆσις，其含义指的是为了永恒的救赎而得到神的蒙召。参见《哥林多前书》，1：26；《以弗所书》，1：18，4：1，4：2；《帖萨罗尼迦后书》，1：11；《希伯来书》，3：1；《彼得后书》，1：10。在所有这些章节中，κλῆσις这个词所关涉的都是通过使徒而（得到上帝）蒙召这种**纯粹**宗教意义上的观念——就像福音中所宣称的那样，而与现代意义上的世俗职业概念毫不相干。在路德翻译《圣经》之前的德文《圣经》中，使用的是*ruffunge*这个词（也就是说，海德堡大学图书馆里的所有早期印刷的《圣经》都如此）；而且，有时也会以**被上帝要求**（summoned）取代**被上帝召唤**（called）的状态。第二，然而，正如我们已经看到的，路德是用"坚守你的**职业**"（beharre in deinem *Beruf*）和"保持你的**职业**"（bliebe in deinem *Beruf*）来翻译我们在上一个注释中讨论的《西拉书》中的词句（在《七十子希腊文圣经》中用的是 ᾶν τῷ ᾶργῳ σου παλαιώθητι Ύφῦ καὶ ᾶμμενε τῷ πόνῳ σου），而不是采用"保持你的**工作**"（bliebe bei deiner *Arbeit*）这种译法。后来（权威的）天主教（《圣经》）译本（例如，Fleischütz译本，Fulda，1781）只是简单地遵循路德的译法（譬如《新约》中的一些段落）。据我所知，路德对《西拉书》中的这个段落的翻译，是*Beruf*这个德文词的当下的、**纯粹**世俗意义的**第一次**呈现（此前的告诫词，《诗篇》20，στῖθι εν διαθήκη σου，他译为"坚守上帝的命令"［*bliebe in Gottes Wort*］，尽管《西拉书》14：1和43：10都显示出，与希伯来文 חק 相对应——依据《塔木德》的引述——《西拉书》使用的是διαθήκη，它确实意味着某种类似于我们的天职，亦即某人的"命运"或"被指派的使命"的意义）。［1920版注］

*Beruf*这个词所具有的（路德）之后的和当前的意义在德语中的确不存在。据我所知，它也不存在于那些较为古老的《圣经》译本或者传教士的著作中。路德之前的德文《圣经》中，《西拉书》中的这个段落中用的是**工作**（*Arbeit*，work）这个词。在雷根斯堡的［圣方济各会修道士］贝特霍尔德［1210～1272］的布道词中，凡是我们今天会使用*Beruf*（calling）的地方，都用的是*Arbeit*（work）。因此，贝特霍尔德的这种用法和古时的用法是一样的。据我所知，在德国神秘主义者陶勒尔关于《以弗所书》第四章的杰出讲道（Works，Basel edition，f. 117. 5）的第一段中，并没有使用*Beruf*这个词，尽管如此，他

却使用了纯粹世俗劳动意义上的 *Ruf*（对κλῆσις的一种翻译）。此处涉及从事艰辛劳作的农民。对路德来说，“只要他们遵循的是他们自己的职责（call, *Ruf*），而非那些并不代表他们自己之职责的［天主教］教士”，这些农民就会生活得更好。在这种意义上，这个词（*Ruf*）并没有找到进入日常语言的路径。而且，尽管路德的用语最初在 *Ruf* 和 *Beruf* 之间摇摆（参见 *Werke*, Erlangen edition, vol. 51, p. 51），但他是否受到陶勒尔的直接影响这一点却完全是不确定的（虽然路德的《基督徒的自由》［*The Freedom of a Christian*, Philadelphia: Muehlenberg Press, 1521/1957］）在许多方面都类似于陶勒尔的这篇布道词）。不过，路德一开始并**没有**在陶勒尔那种纯粹**世俗的**意义上使用 *Ruf* 这个词（这种立场与［著名的路德研究学者，海因里希·佐伊泽·］德尼夫勒在《路德与路德宗》［Denifle, *Luther und Luthertum*, 1903, p. 163］一书中的观点相对立）。

现在很清楚了：在《七十子希腊文圣经》中，《西拉书》的告诫里（除了要人信上帝的一般性劝告之外）并没有包含这种关系，即对某种关于天职中的世俗工作之特定的宗教性**评价**。在站不住脚的第二段中出现的πόνος或者辛劳（toil）这个词，如果说不是被误用的话，其意义也恰恰是相反的。《西拉书》所讲的与《诗篇》作者的劝告是完全一致的（“住在地上，以他的信实为粮”,[①]《诗篇》37：3）；这种观念也在与下述警告（《诗篇》21）的联系中变得更加清楚，即不要让自己受到不敬神者的成功（works）迷惑——因为让一个穷人成为富人对上帝而言是很容易的事。只有开头的那段关于保持在חק（《诗篇》20）的告诫与《福音书》中的κλῆῖσις具有某种关联性。尽管如此，路德并没有在此使用 *Beruf* 这个词来译希腊文διαθήκηζ。我们可以在路德关于《哥林多前书》及其翻译的第一封信件中发现他对 *Beruf* 这个词的两种表面上看似相当无关的用法之间的勾联。

在《圣经》的那些通常的现代版本中，这个段落在整个上下文中的位置如下：《哥林多前书》7：17～24（英文本为英王詹姆士一世钦定《圣经》译本［美国修正版，1901］）：

（17）只要照主所分给各人的，和神所召各人的而行。我吩咐各教

① 卡尔伯格译本对这句话的翻译（Dwell in the land, and nourish yourself in a respectable manner）与帕森斯译本的翻译（Dwell in the land, and feed on his faithfulness, p. 208）有很大差异；从此处上下文以及我们采用的“和合本”译文看，帕森斯的译文显然更为准确。——中译注

会都是这样。(18) 有人已受割礼蒙召呢，就不要废割礼；有人未受割礼蒙召呢，就不要受割礼。(19) 受割礼算不得什么，只要守神的诫命就是。(20) 个人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份[ἐν τῇ κλήσει ῃ ἐκλήθη；这种表达无疑来自希伯来文，就像默克斯教授告诉我的那样]。(21) 你是作奴隶蒙召的吗？不要因此忧虑；若能以自由，就求自由更好。(22) 因为作奴仆蒙召于主的，就是主所释放的人；作自由之人蒙召的，就是基督的奴仆。(23) 你们是重价买来的，不要作人的奴仆。(24) 兄弟们，你们各人蒙召的时候是什么身份，仍要在神的面前守住这身份。

紧接着《诗篇》29，是说时间是“短暂的”。然后是被末世论的期待激起的众所周知的戒律：(31) 拥有妻子者，要像没有妻子的人一样；置买者，要像没有置买的人一样，等等。在《诗篇》20 中，路德遵循古老的译本——甚至在他于 1523 年对该章的注解中——将κλῆϊσις译为**职业** (call)，并 [联系] 人们的社会地位来解释之（埃尔兰根版 [Erlangen edition]，第 51 卷，第 51 页)。

事实上，κλῆσις这个词显然在这一段落，而且**仅仅**在这里，与拉丁词 *status* 和德文词 *Stand*（婚姻状况、某种奴仆的身份，等等）具有明显的对应性。然而，对于“地位”一词的这种用法当然不会像布伦塔诺所假定的那样（同上引 [第一章，注 15]），即与现代意义上的 *Beruf* 具有相同的意义。布伦塔诺可能几乎没有读过这一段，或者如我已经说过的那样，没有仔细地阅读。一个至少让我们回想起 *Beruf* 这个词的词（而且在语源学上与ἐκκλησία相关联，或者一直被称为某种集会），仅仅曾经在希腊语文献中（据我们从词典中得知）出现过。我们只是在哈利卡尔那索斯的狄奥尼西奥斯（Dionysius of Halicarnassus）之著作中的某个段落发现了这种用法。这个词与拉丁文 *classis*（一个源自希腊文的词）相对应，意指那些被要求服兵役的公民。(11～12 世纪的) 狄奥菲拉克图斯（Theophylaktos）将《哥林多前书》7：20 解释为：ἐν ο ἴῳ βιῳ καὶ ἐν οἴῳ τάγματι καὶ πολιτεύματι ὢν ἐπ̦στεν,εν（人应当坚守他被召唤的位置——在生活中、在社会等级中，以及在他们作为公民而从事的活动中①)。(我的同事戴斯曼 [Deissmann] 教授提醒我注意这一节。) 尽管如

① 这句译文据卡尔伯格的英译译出。“和合本”对这句话的翻译是：“各人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份。”——中译注

此，现代的 *Beruf* 概念即使在我们的这个段落中也与κλῖσις的含义不一致。然而，路德在受末世论激发的告诫中——每个人都应当保持在其当下的位置上——以 *Beruf* 来译κλῖσις；但在他后来开始翻译《次经》（Apocrypha）时［参见第五章，注 58］，因为这些告诫所具有的独特的**客观类似性**（objective similarity），他自然也会以 *Beruf* 来译πᾳνῶς，以指涉《西拉书》中的那种传统主义的和反货殖论的（anti-chrematistic）劝告，即每个人都应当保持他自己的职业。这一点是决定性的和独特的。正如我们已经指出的，《哥林多前书》7：17 中的这一节根本就没有在 *Beruf* 意义上使用κλῆῖσις，前者意味着一种明确划分的成就领域。

与此同时（或者大约同一时期），1530 年的《奥格斯堡信纲》阐明了下述新教信条，即天主教试图超越世俗道德的做法是无效的。“每个人都要按照其职业（*Beruf*，calling）行事”这一表述因此得到运用（参见前注）。在路德的译文中，这个表述被推到前台。另外，他的译文也强调了个体被安置在其中的那种秩序的**神圣性**，他对这种秩序之神圣性的评价日益凸现了其重要性（这种评价发生在 1530 年代初期）。这种强调一方面来自路德对神圣的统治关系那完全非同寻常的特征的日益明晰、确定的信奉，甚至及于生活的细节；另一方面，来自他日益接受了世俗秩序作为上帝期望保持不变的秩序这种倾向。在传统的拉丁语中，*Vocatio* 被用来指明对某种圣洁的，尤其是在修道院里或者作为一名教士的生活的神圣召唤。而现在，在路德之信条的影响下，这个术语（对路德来说）开始意指在一种世俗职业中工作。因为，尽管他现在以 *Beruf* 来译《西拉书》中的πόνος和ἔργον（此前，仅仅在**修道士们**的译文中存在这种拉丁文的类比），但在数年之前翻译《箴言》（参见《诗篇》22，29）时，他还将希伯来文מְלָאכָה（希腊文《传道书》中ἔργον的原词）翻译为 *Geschäft*①。这个希伯来文מְלָאכָה与德文 *Beruf* 和斯堪的纳维亚语中的 *kald* 及 *kallelse* 以相同的方式特别源自 *Beruf* 的某种**精神性**观念。同样，在其他段落中（《创世记》39：2），它也被译为 *Geschäft*（《七十子希腊文圣经》中为ἔργονε，《拉丁文圣经》［Vulgate］为 *opus*，英文《圣经》中为 business，而在斯堪的纳维亚语《圣经》和我手中的其他所有语言的《圣经》译本中，情形与此一致）。

因此，路德创造的 *Beruf* 这个术语（我们今天依然在这种意义上保持着对该词的理解），在一段时期里完全是**路德式的**（*Lutheran*）。因为对加尔文宗信徒来说，《次经》［路德部分地从中得出他的概念］纯属伪造，所以他们只是

① 这句话的后半句不完整，现据帕森斯译本补充 Geschäft 这个词。——中译注

后来才接受了那种关于天职的路德式概念。只有当人们“去确证”其信仰这种观念的发展所产生的诸后果日益凸现出来时，他们才接受了路德式的天职概念。此后，加尔文宗信徒急剧地强化了路德的“天职”概念。然而，对于加尔文宗信徒来说，从最早的（《圣经》）译本到罗曼语［西班牙语、法语和意大利语］的各种译本，他们从来就没有一个与此相对应的可资利用的**术语**。另外，他们从来就不具有下述能力，即创造出这样一个词作为他们自己的语言中的一个惯用语；他们的语言已经太过僵硬和不可变更，因而不会容许这种可能性。

早在 16 世纪，在其当下意义上的 *Beruf* 概念就被整合到世俗文献中。路德**之前**的《圣经》翻译者们曾经使用 *Berufung*［对某个职位的授予］这个词来译希腊文κλῆῖσις（例如，在海德堡出版的 1462～1466、1485 年古版本；1537 年出版的埃克译本中的表述是：*in dem Ruf, worin er beruft ist*［在他蒙召的召唤中］）。天主教后来的大部分《圣经》译本都直接遵循路德（的译本）。在英国，第一个《圣经》译本是由威克里夫（Wyclif，1382）翻译的，他使用的是 *cleping*（一个古英语词汇，后来被一个外来词 calling 取代）。这种做法——使用一个已经与后来的宗教改革时期的用语相一致的词——肯定是这种类型的罗拉德派（Lollard）伦理观的特色，［就像威克里夫的追随者们所践行的那样］。另一方面，廷代尔（Tyndale）1534 年的译本借助**地位**（status）这一概念来表达下述观念：“保持在他蒙召时的原**位**上。”1557 年的日内瓦《圣经》（the Geneva Bible）也是如此。由克兰麦（Cranmer）翻译的《圣经》官方版本（1539 年）以 calling 取代 state，而里姆斯（Rheims）翻译的（天主教官方版）《圣经》（1582 年）——和伊丽莎白时代的英国圣公会宫廷版《圣经》完全一样，由于它们都受惠于《拉丁文圣经》，因而都典型地回归到“vocation”这个词。

默里［身份不明］① 已经恰当地指出过，在英国，克兰麦的《圣经》英译本是清教关于“天职”（在 *Beruf* 意义上）之构想（被用来指涉世俗职业［trade］）的来源。早在 16 世纪中叶，calling 就在这个意义上被使用。（例如，）1588 年提到了“非法的职业”，而 1603 年则提及“比较高级的”职业意义上的“比较崇高的职业”（参见默里）。布伦塔诺的观点（同上引，第 139 页）相当引人注目。对他来说，因为在中世纪只有**自由**人才能从事某种职业

① 英译者在此处无法确定这个“默里”的身份；本著康—简版本则注明这个默里（他们译为墨雷）为曾经参与编纂《牛津英语辞典》（*Oxford English Dictionary*）的苏格兰词典编纂者、语言学家默里（James Augustus Henry Murray，1837－1915）。——中译注

(*Beruf*)，而当时并**没有**自由人从事交易取向的（Business-oriented）职业，因此 *vocatio* 没有被译为 *Beruf*。因为这个理由，他认为这个概念（*Beruf*）尚不为人所知。然而，相对于古代而言，因为中世纪之产业的整个社会组织都依赖于自由劳动（尤其是商人，他们几乎总是自由的），所以我实在无法理解这种主张。

4. 韦伯在此最可能指涉的是约翰内斯·陶勒尔。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

5. 请将下述段落与 K. 埃格尔在《路德的天职观》(K. Eger, *Die Anschauung Luthers vom Beruf*, Giessen, 1900) 中富有启发性的讨论进行比较。这部著作中唯一的严重忽略（几乎其他所有的神学作者也都忽略了这一点）也许是对**自然法**（*lex naturae*）概念的分析。这种讨论缺乏足够的清晰性。关于这个论题，参见恩斯特·特勒尔奇对泽贝格的《教义史》(Seeberg, *Dogmengeschichte*) 的评论。尤其是可以参考特勒尔奇的《基督教会的社会学说》[*Social Teachings of the Christian Churches*, New York: Harper & Row, 1911/1960] 一书中的相关部分。

6. [圣托马斯·阿奎那对亚里士多德给予了解释，并对古代及中世纪神学的大量思潮进行了综合。] 在阿奎那看来，是**神意**将人们划分到诸社会地位和职业群体之中的。这种分层对他来说意味着存在某种客观的社会**秩序**（societal *cosmos*）。某个特定个人的从事某种特定“职业”（calling，我们今天可能会这么说，而托马斯的说法是 *ministerium* 或 *officium*）的决定出自自然原因（*causæ naturales*, natural causes）。对他而言：

> 这种将人们划分到各种职业之中的分层，首先源自上帝之神意，人们所拥有的位置就是依据这种神意而分配的。其次，这种分配出于自然原因，因为在不同的人中存在关于各种职业的不同倾向。①

当帕斯卡指出**机运**（chance）决定着对某种职业的选择时，他对“职业”(calling) 的评价（与阿奎那的看法）相当类似。关于帕斯卡，参见阿道夫·克斯特《帕斯卡的伦理观》(Adolf Köster, *Die Ethik Pascals* [Tübingen: H. Laupp, 1908])。在这个方面，只有那些（来自印度的）最具封闭性的“有机的”宗教伦理 [此就下述意义而言的，即其中诸稳定的要素以某种牢固的方式相互关联着] 才是不同的。托马斯主义的职业概念和新教的职业概念之间

① 原文为拉丁文，此处译文据英译本译文译出。——中译注

的对比是如此明显，以至于我们现在仅仅提及上述引文［前注中］即可明了（而且，进而言之，天主教与路德宗之间的对比也是清楚的，尽管在后来的路德宗中，尤其是在对于神意的强调方面存在与天主教的密切关系）。无论如何，我们将在下文返回到天主教关于职业的观念这个论题。关于托马斯，参见毛伦布雷歇尔《托马斯·阿奎那对其时代之经济生活的态度》（Maurenbrecher, *Thomas von Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit* [Leipzig: J. J. Weber, 1898]）。在其他方面，路德与托马斯看法一致，这尤其体现在一系列细节方面；事实上，这种一致性与其说来自特殊意义上的托马斯学说，不如说来自一般意义上的经院哲学学说对路德的影响。根据德尼夫勒的论点，路德事实上似乎一直对托马斯的著作都不是很熟悉。参见德尼夫勒，同上引 Walter Koehler，第 501 页；以及瓦尔特·克勒《浅论德尼夫勒对路德之看法》（*Ein Wort zu Denifles Luther* [Tübingen: Mohr, 1904]），第 25 页。

7. 在路德的《一个基督徒的自由》（同上引）一文中：（1）世俗义务被理解为与自然法（*lex naturœ*）（据路德的解释，这种自然法意味着世界的自然秩序）相关涉，而且对这些义务的遵守之所以是必要的，是因为人的［善与恶的］“双重”本性使然。因此，可得出如下结论，即人们**事实上**受制于其肉体和社会共同体（Erlangen 版，第 188 页）。（2）考虑到这种境况，人类（第 196 页）将会（与第一点相关联，这一点是［对世俗义务之履行的］**第二种**合法化）——如果他们是虔诚的基督徒——得出如下结论，即上帝关于授予救赎的决断（源自［对其子民的］真正的爱），必定通过爱其邻人来报答。“信仰”与“爱”之间的这种关联性是非常松散的。（3）然而，这种关联是与对劳动的古老的禁欲式合法化（第 190 页）结合在一起的，即，作为一种为“精神性的”人提供对肉体之控制的机制。因此，劳动（4）（以及此处［与作为一种控制机制的］关联性是所要采取的一个深入的步骤，而且自然法——现在是作为自然道德［natural morality］——的概念再一次变得有效，尽管是一种不同的用法），成为一种特殊的**驱动力**（drive），是上帝植入人类（species）之中的（甚至通过［堕落前的］**亚当**）和亚当所持有的“独独为取悦上帝”的驱动力。最后，（5）（第 161 和 199 页），与《马太福音》7：18f. 相关联的观念似乎是，在某种职业中的熟练工作是信徒通过信仰而获得的新生活的一种后果。另外，熟练的工作必定具有这种原因。尽管如此，加尔文宗的具有决定性的观念——“工作能力本身构成了对个人之虔诚的内在和外在的确证”——尚没有发展起来［来自这种观念，即熟练的工作源自信仰］。人们以那种来自路德《一个基督徒的自由》一文的强有力的气质，来解释对这些

异质性的要素［如上所述，共有五种］的利用。

8. “我们的一日三餐不能指望屠夫、酿酒人或面包师发善心，而是出自他们对他们自身之利益的关注。我们所要讲的是他们的自爱（self-love）而非仁慈（humanity）；而且，永远不要跟他们说我们自己的需要，而要对他们讲他们所获得的好处。”（《国富论》［1776年］，第一卷，第二章）

9. 这个术语（指经院哲学。——中译注）指的是1000～1500年主要的神学和哲学学说。这些学说一方面植根于基督教奠基者的权威，另一方面植根于亚里士多德及其解释者的权威。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

10. “神将通过你而牺牲一切。他将通过你的手把牛奶挤出；他也将通过你来完成最卑微的工作。另外，最微不足道的工作和最伟大的使命都将成为令人愉快的任务。”①（路德，《〈创世记〉注解》，*Exegetica opera Latina*，克里斯蒂安·S. 埃尔斯佩尔格编，第七卷，第213页［Erlangen：Heyer，1831］）。我们可以在路德之前的［德国早期神秘主义的主要人物］陶勒尔那儿发现这种观念，后者大体上将精神性和世俗性的“职业”（在其价值方面）置于同等的层次。路德和德国神秘主义者共同持有这种立场，而这种立场与［天主教的］托马斯主义则形成对照。与天主教的这种对比之所以在托马斯［·阿奎那］那儿变得很明显，是因为后者的目的是要坚定地保持沉思的道德价值——尽管他也是在托钵僧（他们必须乞讨为生）的立场上进行写作，所以他发现必须以某种方式来解释保罗的箴言“不劳动者不得食”。也就是说，托马斯认为这句格言是强加给作为一个整体的人类（而且，实际上，作为自然规律［*lege naturae*］，这完全是绝对必需的），而非强加给每一个人。托马斯所阐述的这种从农民所从事的奴役性任务（*opera servilia*）开始向上的工作声望方面的等级性变化，是与天主教托钵僧的特殊性格相关联的；就物质性理由而言，他们必须生活在城镇之中。对于德国神秘主义者和路德这个农民之子来说，这种（工作方面的）分级同样是陌生的。尽管将同等的声望分配给所有职业，但（德国）神秘主义者和路德都将社会秩序的一般性分层视为上帝的意志使然。关于托马斯·阿奎那著作中的一些决定性的段落，参见毛伦布雷歇尔，同上引［本章注6］，第66页及以下。

11. 尤其令人惊讶的是，某些学者居然相信，这样一种创新可能与人们的行动漠不相关，没有产生一点影响；我承认，我无法理解这种观点。［1920

① 原文为拉丁文，此处据英译本所译出的英文译出；英文之意与本著三联版及康—简版的中译有所不同，而后两者的译法在涵义上也存在差异。——中译注

版注]

12. 帕斯卡相信上帝的恩宠是不能被强迫或求得的；毋宁说，必须等待。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

13. “虚荣是如此深地嵌入人心，以至于一个随军商贩、厨房帮工或者行李搬运工都自吹自擂并寻求博得他人的夸赞……”（福热尔，第一版，第208页；参见克斯特，同上引，第17、136页及以下）。关于波尔罗亚尔女修道院（Port Royal）和詹森派信徒对calling所持的原则立场（下文也将简要说明），现在可参见保罗·霍尼希斯海姆博士的杰出研究：《十七世纪法国詹森派的国家与社会学说》（Dr. Paul Honigsheim, *Die Staats-und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17ten Jahrhundert* [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung, 1914/1969]）。尤其可参见第188及以下页。虽然是分开印刷的，但这部著作属于霍尼希斯海姆关于《法国启蒙运动的早期历史》这项广泛研究的一部分。[1920版注]

14. 因为我们的知识从来就不可能给予我们绝对的确定性，所以必须对与行动相关涉的“各种可能性”进行评估。如果好的理由可以提供，行动就可以视为合理的。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

15. 关于富格尔家族，路德认为：“在单个人的生命历程中就积累起如此庞大的和富可敌国的财富，这不可能是正当的和虔诚的。”他的看法实质上表达了[典型的]农民对财富（wealth）的不信任。同样，路德认为购买股票（stocks）这一行为在伦理上是可疑的，因为它们是“一种新近发现的精巧玩意儿”。换言之，这是因为股票对他来说是**不可理解之物**。这种立场类似于现代教士对商品投资（investment in commodities）的看法。（参见《关于高利贷的主要训诫》[*Grosser Sermon vom Wucher*]，Erlangen版，第20章，第109页）①

16. 在古希腊语中，银行家被称为*trapeziten*。参见韦伯《经济通史》（英文版），第224页。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

17. 赫尔曼·利维（Hermann Levy）恰当地揭示了这种对比。参见《英国国民经济史中经济自由主义的基础》（*Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Jena, 1912 [《英国经济自由主义》（*English Economic Liberalism*, London: Macmillan, 1913）]。也可指出的是，例如，

① 此注中的几个关键词的译法（皆标出了英文）似乎存在一些问题，帕森斯译本对这几个词的译法分别如下：capital（资本）、investment in securities（证券投资）和margin trading（保证金交易）；尤其是第二个表达，德文版用的是*Rentenkauf*。——中译注

克伦威尔的军队中的平等派（the Levellers）为了反对垄断和公司而于1653年提出的请愿书。参见塞缪尔·R. 加德纳《共和国与摄政时期的历史》（Samuel R. Gardiner, *History of the Commonwealth and Protectorate* [London: Longmans, Green & Co., 1894-1903]，第二卷，第179页）。另一方面，[大主教威廉·]劳德的政体［1629~1640］则寻求一种由君主政体和教会领导的“基督教的—社会的”经济组织。而国王期望从经济中获得政治上的和财政—垄断性的利益。清教徒的斗争所针对的恰恰就是诸如此类的计划。[1920版注]

18. 作为一个贵族、议会成员以及严格的清教徒，克伦威尔领导了针对英国内战时期（1641~1649）的君主政体的反对力量。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

19. 可以引证（克伦威尔）对爱尔兰人发出的宣言这个事例来对这种说法给予最好的理解。通过这份文献，克伦威尔于1650年1月发动了针对爱尔兰的灭绝战争，并回应了爱尔兰（天主教）教士于1649年12月4日和13日从克伦麦克洛伊斯（Clonmacnoise）发出的宣言。最关键的句子如下：

> 英国人拥有巨额的遗产［大宗地产］（指在爱尔兰），其中许多都是他们用**自己的钱购买的**……他们长期以来从爱尔兰人那里租借了许多土地，并**在其上储备甚丰，自己花钱**修建了房屋和农场……你们破坏了联盟……每当爱尔兰处于完全的和平时期，就会**以英国工业为榜样，通过商业与贸易**，这时对他们来说，在国家的掌控下要比以前整个爱尔兰都被他们拥有时更加美好……上帝还会、将会与你们同在吗？我确信他不会。

这个宣言——使人回想起在布尔战争［Boer War，英国与南非之间于1899~1902年发生的战争］期间英国发表的某篇社论——并不独特，因为英国人的“资本主义的”利益被确定为这场战争的合法理由。这种论证思路倒可以被很好地运用到谈判中，例如，威尼斯与热那亚之间就它们各自在东方的势力范围之区域的争端（奇怪的是，尽管我在此强调了这种论点，但布伦塔诺还是以之来反对我；参见《现代资本主义的发端》，同上引，第142页）。毋宁说，这篇宣言的独特之处在于，克伦威尔通过吁求上帝来见证的方式对他镇压爱尔兰进行合法化（任何知晓克伦威尔之性格的人都会证明，他具有最深层的个人确信，并直接针对爱尔兰人本身）；也就是说，英国的资本已经教会爱尔兰人**去工作**。这篇宣言收录在托马斯·卡莱尔编的《奥利弗·克伦威尔的通信与演讲集》（Thomas Carlyle, *Oliver Crowell's Letters and Speeches* [London: Chapman-

Hall, 2nd ed., 1846])。该文再次收录于塞缪尔·R. 加德纳的《共和国与摄政时期的历史》，第163页及以下。

20. 此处不可能对这个论题进行深入探讨。参见下注22中所引作者的观点。

21. 参见阿道夫·于利歇尔的优秀著作《耶稣的喻言》（Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen: Mohr, 1886 – 99, vol. 2, pp. 108, 636f.）中的评论。

22. 关于下面的论述，首先请再次参见卡尔·埃格尔在前引著作中的讨论。还要指出的是施内肯布格尔的优秀著作：《路德派和改革派教义之比较》（Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung der lutherischen und reformierten Lehrbegriffe*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1885），这部著作即使在今天也没有过时。克里斯托夫·E. 卢特哈特的《路德的伦理观》（Christoph E. Luthardt, *Die Ethik Luthers in ihren Grundzgen*, Leipzig: Dorfling und Franke, 1866；我只有这个版本）并没有提供一种对路德伦理观之**发展**的分析（参见第84页）。进一步可参见赖因霍尔德·泽贝格的《教义史》（Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Erlangen: A. Deichart, 1895 – 1898, vol. 2, pp. 262ff.）。《新教神学及教会的实用百科全书》（*Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*）中的“职业”（*Beruf*）条目没有什么价值。这个条目包含了对像妇女问题等人们所能想象到的一切事物之所有类型的相当浮浅的观察资料，但缺乏对“职业”这个概念及其起源的科学分析。从国民经济学派论述路德的文献中，我在此仅仅提及施莫勒的研究《德国宗教改革时期的国民经济思想史》（Schmoller, “Zur Geschichte der Nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationszeit,” 载于 *Zeitschrift für die gesamte Staatswiss.*, vol. 16 [1860]）、威斯克曼的获奖论文（Wiskemann, 1861）以及弗兰克·G. 瓦尔德的研究《路德的国家与经济观点评述》（Frank G. Ward, “Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben,” *Conrads Abhandlungen*, vol. 21 [Jena, 1898]）。据我所知，在为纪念宗教改革400周年而发表的论述路德的文献中（其中不乏佳作），并没有提供对这个特殊问题的富有意义的新贡献。自然，关于路德的社会伦理观（以及路德宗的社会伦理），请参见特勒尔奇《基督教会的社会学说》（同上引）中的相关部分。

23. 《对哥林多前书第七章的分析》（*Auslegung des 7. Kap. des 1. Korintherbriefes*, 1523, Erlangen edition, vol. 51, pp. 1f）。路德在此处和在这个论及科林斯人的段落中所暗指的一样，依然解释的是上帝面前“每一种职业都具有”

自由这种观念，其意在强调（1）应当拒斥某些渗透在对人类的调控中的规则（诸如修道院的誓约、对异族通婚的禁令）。他对这个段落的解释也意在（2）暗指应当将对邻人的惯常的、世俗的义务的履行（这种履行就其本身而言与上帝**漠不相关**）强化为一种**爱邻人**的戒律。考虑到自然法的二重性［参见上文注6］，路德的核心讨论实际上关注的是信徒在上帝面前的正义行动（just action）这个问题（例如，在第55、56页的讨论）。

24. 桑巴特从路德那里正确地引用一段话放在其关于“工匠精神”（craftsman spirit）（亦即一种传统主义的精神）的论述的前面。

> 你必须准备好，从这样一种经营中只能寻得你的基本生计。你只能通过计算预期的交易量，然后通过留意你吃住的费用、你必须付出的努力以及你所从事的活动的潜在危险，才能维持生计。最后，你必须以这样一种方式来注意你的产品的价格变动（无论是高一点还是低一点），以至于你能够从你的工作和艰辛中获得一份酬劳。（马丁·路德：《论交易和高利贷》，1524）

路德在此处的基本探讨与托马斯·阿奎那的著作完全一致。

25.（*Schwarmgeister* 是）路德时代的一个具有社会革命性的教派，该派期望建立上帝在尘世的王国。其信徒支持一种基于情感、成人洗礼以及严格的教会纪律的主观虔诚（subjective piety）。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

26. 路德早在写给 H. 冯·斯特恩贝格（H. von Sternberg）的信（路德在1530年写的这封信中说，他正准备将他对《诗篇》第117篇的注解提献给斯特恩贝格）中就指出，尽管（低级）贵族“阶层”道德败坏，但其身份却由上帝注定（Erlangen 版，第40卷，第282页）。我们可以从这封信中明显看出明斯特市的骚乱事件［参见第四章，注214］① 对这种观点之发展所产生的具有决定性的意义（第282页）。也可参见埃格尔，同上引，第150页。

27. 路德对这种做法——即从现实世界中退隐到修道院，从而超越世界中

① 此注中所指的“明斯特市骚乱事件”（the disturbances in Münster）应当是“闵采尔起义”（Munzer Disturbances）之误。从此注的上下文看，路德是在1530年给斯特恩贝格写这封信的，而“明斯特市骚乱事件”发生在1534年2月至1535年7月，因此说前者受后者影响在逻辑上是不通的。帕森斯译本和据德文版译出的本著康一简版此处均用的是 Munzer Disturbances（发生于1525年），而 Munzer 也曾一度是路德的学生和支持者（据帕森斯译本译出的本著三联版也错误地将此处译为“明斯特市骚乱”）。另外，卡尔伯格在本著第四章注214中所注明的才真正指的是“明斯特市骚乱事件”。——中译注

的事物的既定秩序——的驳斥，构成了他在1530年对《诗篇》第111篇第5、6节之分析的出发点（Erlangen版，第40卷，第215～216页）。然而，自然法（相对于帝王和法学家们制定的实定法［positive law］）现在显然与**神的正义**（divine justice）相同一了：它是上帝的造物。另外，神的正义尤其包括将人们划分到**诸地位群体**（status groups）之中的分层（第215页）。路德在此着重强调了诸地位群体之平等仅仅在**上帝**面前才存在。

28. 正如路德在其《论宗教会议和教会》（1539年）和《关于神圣之圣事的简单忏悔》（1545年）中特别教导的那样。

29. 对路德来说，在某种职业性天职中工作和在生活之组织中来**确证其信仰**这种基督徒的观念还隐而未彰。但这种对我们如此重要的观念却支配着加尔文宗。下面取自路德的《论宗教会议和教会》（*Von Konzilien und Kirchen*, 1539，Erlangen版，第25卷，第3页）中的这段话表明上述观念在他那儿隐含得有多深："除了这七个主要原理（人们借助它们来辨认真正的教会）外"，"现在是人们辨别神圣的基督教会的**几个外在的标记**……如果我们既不酗酒，也不淫荡、骄傲、傲慢和虚夸，而是保持贞洁、谦逊和清醒"。在路德看来，这些标记不如"其他的"（教义的纯正、祈祷等）那么确定可靠，"因为某些异教徒就是以这些方式来行事的，而他们偶尔也确实在某种程度上显得比基督徒更加圣洁"。

正如我们将要讨论的，加尔文本人的立场（不同于清教的立场）仅仅有些许的不同。无论如何，在路德看来，基督徒只是**在某种职业中**（*in vocatione*）而非**为了某种职业**（*per vocatione*）来侍奉上帝（埃格尔，同上引，第117及以下页）。另一方面，**确证信仰**的观念（尽管如此，与其说在其加尔文宗的表现中，不如说在其虔信派的表现中），至少以原初的、零散的形式存在于德国神秘主义者的著作中。例如，参见赖因霍尔德·泽贝格在《教义史》（同上引［注22］，第一卷，第195页）中引用的德尼夫勒著作中的段落，也可参见我们已经指出的陶勒尔的表述；参见上注3。

30. 路德的最终立场在他关于《创世记》的注解［参见本章注10］（第四卷，第109页）中有很好的表达："从事自己的vocation（职业），而且不为余事烦心，绝非小试炼……满足于和身份相应的生活者，少之又少……（第111页）但我们的本分就是要服从神的召唤……（第112页）各人依此坚守那个职业，满足于依靠那个神赐的生活，而不为余事烦心就是了。"就其**结论**而言，这种观点与托马斯·阿奎那著作中对于传统主义的界定完全一致（《**第二等级**的追求》［*Secundae secundae* Quest］，第118页，第一条）：

所以，与此相关的，人的善必定是在一定程度上的坚持。换言之，人若致力于在一定程度上取得与身份相应的生活所必要的外在财富，那么就是善。因此，若超过那个程度，便是罪过。也就是说，若有人取得的超过适当的分量，或者想要将它保存起来，那便是罪，是贪欲。

托马斯将对超过消费水平之上的物品之追求的罪性（sinfulness）基础置入人们在自然法中的地位群体；[在托马斯看来，] 这种自然法通过消费物品的**合理性** [之相关问题] 而变得明显。与此相对照，路德将这种罪性的基础置入上帝的判决。关于路德著作中的信仰与职业之间的关系，也可参见第七卷，第 225 页：

你若有信仰，那么诸多事物都是为神所喜的，不管是肉体上、被造物的，或者是吃、是喝，或是醒着、睡着，完全是属肉的或属兽的。重要的是信仰。确实，不信者的精诚与职业上的勤勉，亦是为神所喜的（此种职业生活里的活动，是基于自然法的德性）。但是，不信与虚荣是阻碍，无法将他们的善工归于神的荣耀。（近似加尔文的说法）……因此，不信者的善工虽值得在现世得到报偿（与圣·奥古斯丁"披着道德外衣的恶"相对），但在来世这些全不作数。①

31.《讲道集》（*Kirchenpostille*，Erlangen 版，第十卷，第 233、235 ~ 236 页）中以下述方式来表达这种观念："每个人都被召唤从事某种职业。"每个人都应当善事这种职业（在第 236 页，它直接变成了一种"命令"），并以此侍奉上帝。[在职业内] 获得的成就并不为上帝所喜；毋宁说，对既定职业中的义务之**服从**才能取悦上帝。

32. 这种表述与现代实业家偶尔提出的主张是一致的；后者的大意是（例如），（与上述关于虔信派对女性雇员之工作习惯的影响的表述**相对照**）**今天**那些来自信奉正统基督教的（fundamentalist）路德宗 [虔信派]、具有共同做礼拜背景的女纺织工（例如，在威斯特伐利亚地区），[继续] 以传统的经济伦理来思考问题，而且（其传统性）确实达到了某种特别高的程度。尽管存在较高收入的诱惑，但 [据这些实业家报告，这些女工] 并不乐意改变其工

① 凡本条注释中引用路德和托马斯·阿奎那原文者，皆为拉丁文；此处对这些引述的中译皆采用本著康一简版的译文。——中译注

作方式（甚至当工厂制度尚没有涉及某种转变时亦如此）。作为一种解释，这些女工因此会指涉彼世——无论如何，一切都会在那里以某种公平的方式被抵消。这种解释表明如下简单的事实，即**教会成员身份**和信仰对信徒的整个生活之组织化都不具有任何实质性的意义。毋宁说，更为重要的是关于宗教生活的那些比较具有实践意义的**价值和理想**，因为这些价值和理想对信徒具有某种直接的影响力。它们的影响力在资本主义的发展时期的确起到了某种作用。在较为次要的程度上，它们将依然发挥着影响。

33. 参见陶勒尔，巴塞尔版［参见本章注 3］，第 161 及以下页。

34. 参见上文提及的［本章注 3］陶勒尔那特别富有激情的布道，以及这部著作中的第 17、18 章（第 20 节）。

35. 因为这在此处构成了这些关于路德之评论的唯一目的，所以我们也就不得不满足于这种空泛的、初步的概括。如果从对路德的成就给予评价的立场看，这种概括丝毫不能令人满意。

36. 尽管受到路德的高度影响，但茨温利（Zwingli）也常常不赞同他的某些观点（尤其是在圣餐礼的象征意义问题上）。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

37. 第 1532～1540 节（第十卷）。参见弥尔顿《失乐园》（*Paradise Lost*, London: Folcroft Library Editions, 1972）。其中两节的着重号为韦伯所加。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

38. 同上引，第 1473～1478 节。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

39. 这个副标题出现在原文的目录中，但在正文中却无处可寻。我将它安插到这个地方。韦伯在此离开对路德宗的讨论而转向与本研究之总体"任务"相关的较为一般的问题。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

40. 当然，凡是能够共享平等派对历史之建构者，都可处于下述侥幸的环境中，即也能够将［骑士党人（Cavaliers）与圆颅党人（Roundheads）之间的区分］归诸种族差异。作为盎格鲁—撒克逊民族的代表，平等派认为能够起而反对征服者威廉和诺曼人的后裔是对他们的"天赋权利"的捍卫。直到现在——而这一点是十分令人震惊的——都没有人宣称作为平民的"圆颅党人"具有人体测量学意义上的"圆脑袋"！

41. 英国人特别具有民族自豪感［无法借助"民族性格"来解释这一点］。毋宁说，这种自豪感来自《大宪章》（Magna Carta）和［17 世纪的］大规模战争。下面这句在今天［的德国］如此典型的谚语——即看到一位漂亮的外国女孩就说"她看起来像个英国女孩"——据说早在 15 世纪就已存在。［1920 版注］

42. 当然，这些差异在英国也是显而易见的。也就是说，到目前为止，“乡绅阶层”（squirearchy）还保持为“快活的老英格兰人”的社会担纲者；而且，可以将宗教改革以来的整个时代理解为“英国人”的这两个方面之间的斗争史。在这一点上，我赞同 M. J. 博恩（M. J. Bonn，刊登在《法兰克福报》上的）对格哈特·冯·舒尔策—盖维尔尼茨 Gerhart von Schulze-Gaevernitz 关于大英帝国主义的杰出研究之考察［参见 *Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, 1906］，也可参见赫尔曼·利维［Hermann Levy, *Soziologische Studien ueber das englische Volk*, Jena, 1920］。［1920 版注］

43. 这些观点——尽管在我看来，我的这种评论以及随后的评论从未发生过改变而且足够清晰——显然一直被奇怪地、反复地归于我。

44. 参见韦伯的博士论文，《中世纪贸易公司史》（“Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter”），第 312～443 页，载于《社会—经济史论集》（*Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen: Mohr, 1988）。也可参见韦伯《经济通史》（英文版）。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

第　四　章

1. 在经过一个短暂的扩张性支配期之后，茨温利教派（Zwinglianism）很快就失去了其重要意义。因为这个原因，此处就不对它进行个别讨论了。阿明尼乌教派（Arminianism）在**教义上**的独特性构成了对严格表述的预定论教条以及“现世禁欲主义”的拒斥，但它仅仅在荷兰（以及美国）才确立为一个教派，因此，我们在这一章里对它的兴趣也不大。或者，更明确地说，我们对阿明尼乌教派的兴趣仅仅在于它作为一种否定性的个案：它在荷兰是商业精英的宗教（参见下文）。阿明尼乌教义在英国国教以及循道宗中被视为合法的。最后，阿明尼乌教派的“埃拉斯都派”（Erastian）立场（亦即，它承认国家主权，甚至在关涉教会事务上亦如此）是**所有**具有纯粹的政治旨趣的建制性权威所共同具有的：英国的长期国会、伊丽莎白式君主政体以及荷兰的联邦议会。尤其是，奥登巴内费尔特［参见下文注 12］所支持的埃拉斯都主义。

2. 菲利普·雅各布·斯彭内尔写过一篇对虔信派之扩张具有决定意义的文章：《渴望的虔诚》（*Pia desideria*, Frankfurt: Friedgen, 1676）。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

3. 作为一个著名的虔信派信徒，亲岑道夫也是赫恩胡特（*Herrnhuter*）兄

弟会（1722）的创建者之一。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

4. 摩拉维亚兄弟会于1622年在波希米亚（现在位于捷克共和国境内）创建。他们反对服兵役、宣誓以及拥有私人财产。由于受到迫害，该兄弟会于1722年落户于亲岑道夫伯爵居住的位于萨克森地区的赫恩胡特庄园（位于德国远东地区的齐塔乌北部）。其中一脉迁移到美国的宾夕法尼亚并成为著名的教友会（the Church of the Brethren）。在（北美）殖民地，规模较小的诸团体发生分裂。1946年，主要的教友会与福音派合并，形成了福音派的统一教友派。这个教派在1968年与循道宗合并。宾夕法尼亚的其他教友会则保持独立至今。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

5. 关于清教概念的发展，请主要参见约翰·L. 桑福德的《对英国内战的研究与反思》（John L. Sanford *Studies and Reflections of the Great Rebellion*, London: J. W. Parker & Son, 1858），第65页及以下。我们在本文中始终以它在17世纪的日常语言中被使用的那种方式来使用这个术语，亦即，它所指涉的是荷兰与英国的那些以禁欲主义为取向的宗教运动；而且在教会的组织议程与教义方面不作区分。因此，这个术语包含了“独立派”、公理派、浸礼会、门诺派以及贵格会。

6. 决疑论的小册子（casuistic manuals）为信徒们提供了关于生活中所有主要活动的精确指导。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

7. 在（相关）文献中，这种区分一直是那无法解决的混淆的主题。桑巴特（尽管也包括布伦塔诺在内）不断地援引伦理学的著者们（他一般是通过我的著作才熟悉他们的）以及他们对于适当的行为举止之规则的系统化。他们在提供这些引文时，甚至没有询问这些规则中有哪些被**救赎**报偿渗透。一种规则只有在它服从于这种报偿时才具有心理上的效应。

8. 我几乎无需强调，在下面论述那些纯教义问题的地方，这种概要在所有时候都依赖于那些来自关于教会史的文献和追溯教义之历史发展的文献。因此，它要依赖二手文献，并因此几乎不能声称具有任何的**原创性**。当然，在可能的范围内，我已经力图沉浸于宗教改革史方面的原始材料中。然而，任何想要忽略学者们数十年来在神学方面深入而细微的二手研究的意图都将是极其放肆的。毋宁说，他应当（因为完全是不可避免的）让这种研究来**指导**其对原始材料的理解。

我只能希望，这种概述所必然具有的简约性没有导致不正确的表述，以及我至少避免了那些在客观上具有重要意义的误解。对于那些熟悉大部分最重要的神学文献的人来说，这种论述若包含有某些“新的”东西的话，那也仅仅

是在下述意义上而言的，即此处论及的一切都是以对**我们**而言具有重要意义的关键点为取向的。许多具有重要意义的神学考察很自然地远离这种关键点——例如，我们关注的是**禁欲主义的理性特征**以及它对现代“生活方式”的重要意义。

自这篇论文最初发表［1904～1905］以来，恩斯特·特勒尔奇的《基督教会的社会学说》［*Social Teachings of the Christian Churches*, New York: Harper & Row, 1911/1960］已经系统地探讨了这个论题，并对该论题的**社会学**方面进行了普遍的考察（特勒尔奇的《格哈德与梅兰希顿》［1891年］以及发表在《学术评论》上的大量评论中，包含了为这部伟大著作所做的许多预备性研究）。我在下文中每一次使用特勒尔奇的著作时并没有都列出引文（这纯然因为篇幅所限）；相反，我提到的**仅仅**是他的那些与我的正文里的某些段落相关涉的研究，或者与之直接相关的著作。我对于那些早期作者的著作的引用并非不频繁，因为我的研究旨趣中的那些关键点与他们具有比较密切的关系。德国图书馆经费的严重不足已经导致这样一种状况，即在“外省”的人只有通过与柏林的图书馆或者其他大图书馆进行馆际互借才能得到那些最重要的原始资料和研究成果——例如像富特、巴克斯特、泰尔曼、卫斯理以及所有的循道宗、浸礼会和贵格会作家的著作，而且仅仅能借阅很短的一周时间。宗教改革早期的许多非主流作家的著作，情形同样如此。

每一种**彻底的**研究都不可避免地要定期访问英国以及特别是美国的图书馆。在德国，可资利用的一般性资料对于下述概括性研究来说已经足够。在美国，近些年出现的一种对于本土**教派**（*sectarian*）之过去的典型的和有意的否认已经导致下述状况，即各图书馆很少或者没有得到这种文献。我们恰恰可以将这种趋势视为美国人生活中迈向**世俗化**的普遍趋势的一种特殊表现。在一个不远的未来，作为这种趋势的一个结果，关于一般的美国特性的所有历史遗产都将烟消云散。当这种情形发生时，那个国度的许多基础性制度的意义也将会发生彻底的和决定性的改变。［为了证明美国之教派的过去，］人们必须去访问那些位于乡间的正统的、小型的教派学院。

9. 在下面各部分中，我们的**主要**旨趣并不在诸禁欲运动的谱系、先辈以及发展史；毋宁说，我们将他们的观念视为既定的，亦即，视为充分发展的和如其实际所是的。

10. 关于加尔文和加尔文宗，除了F.W.坎普舒尔特的基础性著作［Kampschalte, *Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf*, Leipzig: Duncker & Humbolt, 1869－1899］，埃利希·马克斯的探讨在其中一般而言是最好的



[参见 Erich Marcks, *Gaspard von Coligny: Sein Leben und das Frankreich seiner Zeit, Stuttgart: Cotta*, 1892]。D. 坎贝尔(Campbell)的《荷兰、英国和美国的清教徒》(两卷)并非总是可信的和并非不存偏见之作。A. 皮尔逊的《约翰·加尔文研究》(Pierson, *Studien over Johannes Kalvijn*, Amsterdam: P. N. van Kemper, 1881 - 91)是一部强烈地反加尔文宗的研究之作。

关于(加尔文宗)在荷兰的发展,可参见(除 J. L. 莫特利外)一些经典的荷兰研究,尤其是 G. 格伦·范普林斯特勒的《祖国的分裂》(G. Groen van Prinsterer, *Handboek der Geschiedenis van het Vaderland*, Leiden: Luchtmans, 1841 - 1846)以及《荷兰与加尔文的影响》(*La Hollande et l'influence de Calvin*, Amsterdam: H. Hoveker, 1864)。关于**现代**荷兰(的情形),参见《荷兰教会中反激进的和重信仰的派系》(*Le Parti anti-revolutionnaire et confessionnel dans l'eglise des Pays-Bas*, Amsterdam: H. Hoveker, 1860)。进一步的研究,首先可参见 R. J. 弗勒因(Fruin)的 *Tien jaren uit de tachtig jarigen oorlog* (Gravenhage: M. Nijhoff, 1857)以及尤其是(为了比较)J. 内伯的《自由的加尔文宗信徒》(J. Naber, *Calvinist of Libertijntsch*, Utrecht: Beijers, 1884)。也可参见 W. J. F. 纳因斯《合众省共和国的教会和政治发展史》(W. J. F. Nuyens, *Geschichte der kerkelijke en politieke geschillen in de Republic der Vereenigde Provincien*, Amsterdam, 1886)。关于 19 世纪(的情形),参见 A. 克勒《尼德兰的归正会》(A. Köhler, *Die Niederländische reformierte Kirche*, Erlangen: A Deichert, 1856)。

关于法国,除了 G. 冯·波伦茨的《法国加尔文宗的历史》(G. von Polenz, *Geschichte des französischen Calvinismus*, Gotha: F. A. Perthes, 1857 - 1869),可参见亨利·M. 贝尔德《法国胡格诺派兴起的历史》(Henry M. Baird, *History of the Rise of the Huguenots in France*, New York: Scribner's Sons, 1879)。

关于英格兰,除了托马斯·卡莱尔、托马斯·B. 麦考利、戴维·马森(David Masson)以及(最后但相当重要的)利奥波德·冯·兰克,现在参考的首要是加德纳和弗斯的各种著作(下文将会引用)。也可参见,例如约翰·詹姆斯·泰勒的《英格兰宗教生活之回顾》(*A Restrospect of the Religious Life in England*, London: J. Chapman, 1853),以及赫尔曼·魏因加登的杰作《英国的革命教会》(*Die Revolutionskirchen Englands*, Leipzig: Breitkopf & Hartel, 1868)。此外,恩斯特·特勒尔奇为《新教神学和教会的真正实用百科全书》(第三版,1903)撰写了关于英国的道德学家的文章,当然还有他的《基督教会的社会学说》(同上引)。还要指出的是爱德华·伯恩斯坦的杰出文章[参见本章注 209],《17 世纪英国革命时期的共产主义和民主—社会主义思潮》

（“Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen Während der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts”），该文载于《社会主义史》（*Geschichte des Sozialismus*, Stuttgart, 1895, vol. 1, sect. 2, pp. 507ff.）。最好的文献目录（超过七千条）载于 H. M. 德克斯特的《近三百年来的教派自治主义》（Dexter, *The Congregationalism of the Last Three Hundred Years*, New York: B. Franklin, 1920 [1876 - 1879], 1880）。不可否认，这部著作主要（尽管并非绝对地）关注的是教会**治理**的诸问题。它要远远优于特奥多尔·普赖斯的《英国新教徒不信奉国教的历史》（Theodore Price, *The History of Protestant Nonconformity in England*, London: 1836 - 1838）、H. S. 斯基茨的《英国 1688 ~ 1691 年的自由教会史》（Skeats, *History of the Free Churches of England, 1688 - 1691*, London: Shepheard Pub., 1891）以及其他研究。

关于苏格兰，例如可参见卡尔·H. 萨克的《苏格兰的教会》（Sack, *Die Kirche von Schottland*, 1844）以及关于约翰·诺克斯的文献。

关于北美殖民地，要比其他大量研究的质量高出一大截的是约翰·多伊尔的《英国人在美洲》（Doyle, *The English in America*, London: Longmans, Green, 1887）。另外可参见丹尼尔·韦特·豪《新英格兰马塞诸塞海湾的清教共和国》（Howe, *The Puritan Republic of Massachusetts Bay in New England*, Indianapolis, 1899）；约翰·布朗:《新英格兰的清教徒先祖及其清教徒后裔》（Brown, *The Pilgrim Fathers of New England and Their Puritan Successors*, New York: Revell, 1895）。进一步的参考文献将在本章适当的地方列出。

关于**教义**方面的差异，下文的探讨尤其受惠于马蒂亚斯·施内肯布格尔的系列讲座:《路德派和改革派教义之比较》（*Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, Stuttgart, 1855）。阿尔布雷希特·里敕尔的基础性著作《基督关于称义与和解的教喻》（Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3rd ed., Bonn, 1870 - 1874），在历史探讨和价值判断的密切关联中证明了其作者的独特性；尽管作者具有异常的概念上的敏锐性，但读者并不总是能够在里敕尔的**客观性**方面得到完全的确定性。例如，凡是在他拒斥施内肯布格尔之解释的地方，我常常会怀疑里敕尔的正确性，即使我一般并不假定自己能够阐明一个独立的判断。另外，例如，他从宗教观念及情绪（甚至在路德本人之情形中）的巨大差异中确立的那些属于**路德宗**的（教义），也似乎常常是依据他自己的价值判断来确立的。之所以如此，是因为里敕尔所关注的是路德主义中对他而言具有**永恒价值**的东西。他的路德主义是这种宗教应当是的那种路德主义，而非它一直**就是**的那种路德主

义。卡尔·米勒、赖因霍尔德·泽贝格以及其他学者的研究，本文各处一直在引用，此处就无需特别提及了。

如果说我在下文中强加给读者（**我本人**也一样）一种恶性增长的有害脚注，我这么做仅仅是出于一种明确的希望：为读者——特别是那些不熟悉神学的读者——提供对本文所表达的思想进行独立评价的至少是初步的可能性。此处所指出的文献也可能有助于通过对相关的要点之考察来评价我的论点。

11. 从一开始就应当强调，我们在此所关注的**不是**加尔文的个人观点。毋宁说，我们关注的是**加尔文宗**。另外，我们关注的是加尔文宗在16世纪末期和17世纪发展起来的**那种形式**。最后，我们期望考察它在这个时代的那些它在其中具有支配性影响的广大地区——它们同时是资本主义文化的担纲者——的形式。现在，必须将德国**完全放在一边**，这样做的理由很简单，即纯粹的加尔文宗没有对德国的广大地区产生**支配性的**影响。当然，“归正宗”绝不等同于“加尔文宗”。[参见本译本的“术语表”]

12. 奥登巴内费尔特是一名荷兰外交官。他参与了1609年与西班牙的停战协定谈判，并在与国家当局发生冲突后被处死。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

13. 即使剑桥大学和坎雷伯特大主教对英国国教信纲（Anglican Confession）的第十七条款（即所谓的1595年的兰贝思条款［Lambeth Article］，与官方的观点相反，该条款明确地教导说，存在关于永恒死亡的预定）之宣称达成一致，但它并没有得到女王的批准。激进派特别强烈地强调关于死亡的明确预定（而不仅仅是被定有罪者才**进入其中**，像比较温和的教义所支持的那样）。这种观点显然来自汉瑟德·诺利斯的告白。[1920版注][韦伯此处所指的最有可能是诺克斯、威廉·基芬和H. 基齐的《伦敦洗礼派的告白》(Knollys, Kiffin and Keach, *London Baptist Confessions*, London: 1689)]

14. 《威斯敏斯特信纲》(*Westminster Confession*, 5th official ed., London, 1717)。参见《萨伏伊宣言》(Savoy Declaration) 以及诺利斯（美国［版本］）(同上引)。关于胡格诺派对预定论的看法，主要参见波伦茨，同上引，第一卷，第545页及以下。

15. 关于弥尔顿的神学思想，参见R. 艾巴赫(Eibach) 发表在《神学研究与批评》(第五卷，1879) 上的文章（《作为神学家的约翰·弥尔顿》)。也可参见托马斯·麦考利的相关文章（载于《批评与杂记》［*Critical and Miscellaneous Essays*, New York: D. Appleton, vol. 1, 1843］)；在萨姆纳翻译的《基督教教义》(于1823年被重新发现，Tauchnitz版本，第185卷，第1页及以下) 出版之际，麦考利的这篇文章就显得肤浅了。更为详细的情况参见戴

维·马森（多少有些图式化的）六卷本英文著作《约翰·弥尔顿的生活》（David Masson, *The Life of John Milton*, London, 1859－1894）。也可参见阿尔弗雷德·斯特恩撰写的关于弥尔顿的德文传记《弥尔顿及其时代》（Alfred Stern, *Milton und seine Zeit*, 1877－1899）。弥尔顿在其早期的某个时候就开始渐渐摆脱具有双重判决形式的预定论，并在其老年时最终达到一种完全无疆的基督教信仰。就他与其时代相疏离这个方面来说，他在某种意义上可以与塞巴斯蒂安·弗兰克（Sebastian Franck）相媲美。不过，弥尔顿的本性具有更为实际的取向，而弗兰克甚至是更具批判精神。只有在使其生活**理性地**趋向于上帝的意志这种比较广泛的意义上，我们才可以说弥尔顿是一个**清教徒**。这种取向代表了加尔文宗留给世界的持久的遗产。人们可以以一种完全类似的方式称弗兰克为一个**清教徒**。作为"特立独行的人物"，我们无法探究两人的生平细节。

16. 通过其《忏悔录》和其他著作，圣奥古斯丁对直到13世纪中叶的基督教神学产生了重大影响。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

17. "这就是信仰的最高层次。对上帝是仁慈的信仰是正当的；上帝通过他的意志使我们值得接受判决，然而他拯救穷人。"① ——这是《论严守教规者的见证》（*De servo arbitrio*）中的著名段落。

18. 梅兰希顿与路德关系密切，而且是路德宗第一部主要的教义表述《奥格斯堡信纲》（1530年）的作者。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

19. 路德和加尔文两人基本上都知道有一个双重的上帝：《新约》中的那个启示性的、宽恕的和仁慈的天父（这种天父形象支配着加尔文的《基督教原理》[*Institutio christianae religionis*, 1536；英译本，1561；London: Wolfe & Harison] 的最初几卷）；和冷漠的**隐秘上帝**（*Deus absconditus*），这是一个发雷霆之怒和专制的暴君。参见里敕尔在《虔信派的历史》（*Geschichte des Pietismus*, Bonn, 1880－1886）一书中的评论以及克斯特林为《新教神学和教会的实用百科全书》（第三版）撰写的"上帝"条目。对路德来说，《新约》中的上帝完全处于支配性地位。这导致了他日益避免对形而上学领域（他视之为无益的和危险的）的**反思**。相反，在加尔文的思想中，某种支配和高居生活之上的超验的神圣力量却获得了一种日益显著的地位。当然，随着某种更加通行的加尔文宗的发展，这种观念也就不可能得到捍卫和容忍。尽管如此，《新约》中的那个［仁慈的］天父并没有取代这种观念；毋宁说，随着加尔

① 这段话在原文中为拉丁文，此处据英文译文译出；此节的英译含义与本著康—简版及三联版有较大差异，后两者间也存在差异。——中译注

文宗的发展，《旧约》中的那个［冷漠的和专断的］耶和华反而变得引人注目了。

20. 关于下文的论述，参见马克斯·沙伊伯《加尔文的预定论》（*Calvins Prädestinationslehre*, Halle, 1897）。关于一般意义上的加尔文宗神学，参见约翰·海因里希·黑珀《福音改革派的教义》（*Dogmatik der evangelischreformierten Kirche*, Elberfeld: R. L. Friderichs, 1861）。

21. 《宗教改革资料集》（*Corpus Reformatorum*，第 77 卷，第 186 页及以下）。

22. 前文对加尔文宗之教义中的概念进行的探讨，可以在（例如）霍恩贝克的《实用神学》（Hoornbeek, *Theologia practica*, Utrecht, 1663）中得到检视。参见该著论预定论的部分（第 50 卷，第 2 部分，第一章）。富有特色的是，这种讨论被直接置于"论上帝"这一章之后。我对这些概念的探讨紧紧追随霍恩贝克的论述。《以弗所书》第一章构成了霍恩贝克之分析的主要的《圣经》基础。我们在此没有必要去分析各种前后不一的尝试，即试图将上帝的预定和神意与个体的责任以及［因此］去拯救经验意义上的意志"自由"这两方面结合起来（甚至早在奥古斯丁首次发展这种教义时，他就试图这么做）。

23. 爱德华·道登在其佳作《文学中的清教徒与英国国教徒研究》（Edward Dowden, *Puritan and Anglican Studies in Literature*, London: Holt, 1901, p. 234）中对这个关键点作了如下表述："（与上帝的）最深层次的共有（community）不是在各种机构、法团或教会之中，而是在某种孤独心灵的隐秘之处。"每个信徒的这种精神上深刻的孤独也以同样的方式出现在波尔罗亚尔女修道院的詹森派信徒身上［参见下注 153］。她们也相信预定论。［波尔罗亚尔女修道院邻近巴黎，是西多会修女的一座女修道院（建于 1204 年）；该修道院成为詹森派的一个中心。］

24. "蔑视那支持纯正教义、圣礼以及纪律之教会者，不可能获得对其救赎的确定性；顽固抱持此不敬者，不在得救者之列。"① （奥利维安：《恶之真义》［Olevian, *De substantia faederis gratuiti inter Deum et electos*, 1558, p. 222］）。

25. "有人乐意说，上帝派他的儿子来拯救人类。然而，这并非他的目的。毋宁说，他想要做的仅仅是帮助少数人脱离其罪性……而且我告诉你们，上帝仅仅为被拣选者而死。"（1609 年在布罗克的布道，收录于 H. C. Rogge,

① 原文为拉丁文，中译据英文译文译出。——中译注

Johannes Uytenbogaert；1874～1876年，第二卷，第9页。也可参见纳因斯，同上引，第二卷，第232页）。在汉瑟德·诺利斯的告白［同上引，注13］中，关于基督之中介作用的合法性基础问题，同样是混淆不清的。实际上人们普遍假定：上帝事实上根本就不需要这种中介。［1920版注］

26. ［人们广泛认为这种表达（即 *Entzauberung der Welt*。——中译注）来自德国剧作家、历史学家以及美学哲学家弗里德里希·席勒（Friedrich Schiller，1759～1805）］关于这种过程，参见我关于《世界宗教的经济伦理》之系列研究。［参见本书中卡尔伯格所写的《〈新教伦理与资本主义精神〉导言》］我们发现，甚至是古代以色列的伦理观所具有的那种非同寻常的性质（与埃及和巴比伦的理论观形成对照，尽管它们之间具有密切的实质性关系），以及它自先知时代［公元前800～公元前500年］以来的发展，都完全建立在这个基本点上：这种伦理拒斥这种将圣礼巫术（sacramental magic）作为一种获得救赎之手段的实践。［1920版注］［正如文中所意指的，韦伯将这种对巫术的拒斥视为西方宗教传统发展的枢纽。在本文中这一点将会变得很明显；也可参见，例如，《经济与社会》（英文版），第399～634页；《中国的宗教》（英文版），第226～249页；《世界宗教的社会心理学》，载于H. H. 格斯和C. W. 米尔斯编《韦伯文选》。］

27. ［因为不仅仅是加尔文宗，而且包括禁欲新教——清教——的**所有**教会与教派都广泛地支持预定论，所以韦伯在随后数页里论及作为一个整体的清教时，将他关于预定论之影响的评论给予了扩展。］同样，根据那些最具有一致性的观点，洗礼是必须的（由于有清晰的规定），但对救赎而言并不是必要的。**因为这个原因**，严格的苏格兰清教徒以及英国独立派信徒力图实行这样一种基本原则：那些显然是**上帝所摈弃者**的子女（例如，酒鬼的孩子）不应当受到洗礼。伊丹宗教会议（1586年，第32款）建议，那些想要接受洗礼，但还没有**准备好**接受圣餐礼的成年人，只有在他们的言行举止是无可指责的以及他们已经使他们的欲望“撇开迷信”（*sonder superstitie*）的情况下，才能够被授予洗礼。［他们必须在不受到迷信、崇拜信仰或者对奇迹或巫术之信仰的影响下，才能期望得到洗礼。］［1920版注］

28. 这种对于**所有诉诸感性之文化**的否定关系，是清教的一个具有核心地位的构成性要素（正如爱德华·道登以文雅的方式所说明的那样；同上引［参见注23］）。［1920版注］

29. “个人主义”这个表达包括了所能想象到的最具异质性的现象。我们期望下文的澄清会使得**此处**对这个术语的理解变得清晰。某些人（他们对这个术语

的使用是不同的）因为路德主义并不关涉对于生活的某种禁欲主义的严格管制（regimentation）而称之为“个人主义的”。例如，迪特里希·舍费尔在《论沃姆泽协定》（Dietrich Schäfer, “Zur Beurteilung des Wormser Konkordats,” 载于 *Abhandlung der Berliner Akademie*, 1905）一文中对该词的使用方式就是十分不同的，他称**中世纪**为具有“显著的个体性”的时代。他这样做是因为，对历史学家来说，我们今天已不再拥有某些**相关**事件的“非理性方面”［意指“个体性”］在中世纪具有的某种重要意义。他的说法是正确的，不过那些反对其观点的人可能也是对的；当所有人都论及“个体性”和“个人主义”时，他们的理解显然是不同的。雅各布·布克哈特［Jacob Barckhardt，研究意大利文艺复兴的文化史学家，1818～1897］的那些富有独创性的表述在今天已经部分地过时了，而对于个人主义的某种彻底的、历史取向的分析将会（尤其是现在）再一次成为一种具有高度价值的科学贡献。当然，如果某些历史学家的游戏本能（playful instincts）驱使他们仅仅为了能够给某个历史时代贴上一个标签而“界定”这个概念（这似乎是一种广告），那么，其结果就会适得其反。

30. 与此相类似的是这种悲观主义的清教个人主义与后来的天主教教义之间的对比——当然，尽管这种对比不会那么明显。另一方面，帕斯卡深刻的悲观主义——同样依赖于预定论——也源于詹森派［参见下注 57 和 153］。帕斯卡的从尘世逃逸的（flight-from-the-world）个人主义起因于他的悲观主义，这种个人主义与官方的天主教立场根本就不是一回事。参见保罗·霍尼希斯海姆《十七世纪法国詹森派的国家与社会学说》（*Die Staats-und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17 Jahrhundert*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1914/1969）。［1920 版注］

31. 恰恰和詹森派信徒一样。［参见下注 57 和 153］

32. 刘易斯·贝利：《虔诚的实践》（德文版）（Lew:s Bayly, *Praxis pietatis*, Leipzig, 1724［初版：Basel: Johann Brandmuller, 1708］），第 187 页。［显然源自该著的英文标题（*The Practice of Piety: Directing a Christian How to Walk That He May Please God*, London: Algonquin Press, 1642），这部在清教徒圈子里非常流行的著作提供了关于正确行动的虔诚的实际建议。］斯彭内尔在其《神学思辨》（第三版）（*Theologische Bedenken*, Halle, 1712）中也采纳了一种类似的观点：朋友很少会基于上帝的荣耀来提出建议；毋宁说，他的建议通常来自植根于肉体欲望的意图（尽管并不必然是利己主义的动机）。

他（“有见识的人”）并非对他人的动机视而不见，但看得最清楚的

还是他自己。他将自己限定在他自己事务的圈子里，而且不染指不必要的事情。他看透了这个世界的虚伪，并因此学会只相信自己；只有在不会被其他人的失望伤害的情况下才会相信他人。

托马斯 · 亚当斯（Thomas Adams）以这种方式（对此）给予了哲学化（参见《清教神学家文集》，第 51 页）。[亚当斯的文章以及下文引述的《清教神学家文集》中的研究，都收录在十卷本的《英国清教神学家文集》（*Works of the English Puritan Divines*, London: Nelson Publishers, 1845 - 1847）。] 贝利（同上引，第 176 页）进一步建议说，人们在每天早上出门走进人群之前，都应当想象他正在走进一片充满危险的荒野丛林。因此，人们应当祈求上帝赐予"**审慎和正义**之袍服"。

这种感受性毫无例外地渗透到所有的禁欲教派之中，并直接导致了一种孤独生活的类型，因为许多清教徒就生活在世俗活动之中。甚至是施潘根贝格[参见下注 162]，也在（赫恩胡特的）《兄弟情谊的理念》（*Idea fidei fratum*, Leipzig: Weidmanns, 1779, p. 328）中着力唤起人们关注《耶利米书》17: 5: "依靠人血肉的臂膀，那人有祸了。" 为了对这种人生观那奇特的厌恶世人（misanthropy）的特征进行考量，还应当指出霍恩贝克关于爱其敌人之义务的评论（《实用神学》，第一卷，第 882 页）："最终，作为我们在一个复仇之神身上以及我们归诸他的属性中看到的一个结果，我们更可能招致对我们的复仇。然而，一个人无论在什么情况下复仇，复仇者都是这个人自己而非复仇之神。"① 我们在此看到的"复仇置换"与《旧约》中关于巴比伦之囚之后的部分的描写如出一辙：对于复仇情感的某种精心的强化和内化是显而易见的，这与"以眼还眼"（an eye for an eye）这句古老的格言形成对照。关于"兄弟之爱"，也可参见下注 43。

33. 当然，忏悔肯定**不仅仅**具有这样一种影响。例如，A. 穆特曼（Muthmann）的那些讨论，对于一个像忏悔这种具有高度复杂性的心理问题就显得太过简单了。参见他的《精神病学—神学的边际问题》（"Psychiatrisch-theologische Grenzfragen"，载于 *Zeitschrift für Religionspsychologie*, vol. 1., no. 2, 1907），第 65 页。[1920 版注]

34. 对于加尔文宗社会组织之心理基础的确定来说，**这种**结合显然是十分

① 原文为拉丁文，此处译文据英文译文译出；此处英译之意与本著三联版（第 187 页）及康一简版（第 86 页）的中译有很大出入，后两者间也存在着很大差异。——中译注

重要的。**一切**皆内在地依赖于“个体主义的”、“手段—目的理性的”或者“价值—理性的”动机。[关于这些“社会行动类型”，参见《经济与社会》(英文版)，第24～26页。]个体从来就不会在**感情**的基础上进入社会组织。“上帝的荣耀”和信徒**自己的**救赎的取向阻止了这种进入，但这种取向继续萦绕在信徒的意识**之上**。在那些具有清教历史的民族中，这种心理基础即使在今天仍然将某些典型特征印刻在它们的社会组织的独特性上。[参见韦伯《北美的“教会”与“教派”：一种教会的社会—政治素描》(‘Churches’ and ‘Sects’ in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch)，载于《社会学理论》(*Sociological Theory* 3 (1985): 7－13)，重印于《马克斯·韦伯的“新教伦理与资本主义精神”：第一版》(*Max Weber's ‘Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism’: The First Version*, Peter Baehr and Gordon C. Wells, eds. and translators, London: Penguin Press, 2002)。也可参见本译本收录的《新教教派与资本主义精神》一文。]

35. 这种教义——它对所有教会和国家对伦理性行动和信徒的救赎的照管责任从根本上予以贬损，认为它们是毫无意义的——所具有的**反专制的**基础，导致它永远重新开始提议关于照管的禁令。例如，荷兰联邦议会就是如此。其后果是很清晰的：各种秘密宗教集会不断地形成(1614年之后发生的情形就是如此)。

36. 关于约翰·班扬，参见詹姆斯·A. 弗劳德撰写的传记《班扬》(A. Froude, *Bunyan*, London: Macmillan, 1880)，收录于《英国文人系列丛书》。也可参见托马斯·B. 麦考利在其《批评与杂记》(同上引[上注15]，第二卷[1860年]，第227页)中对于班扬的(肤浅)素描。班扬虽然是一个严格的加尔文宗的浸礼会信徒，但他并不关心加尔文宗内部诸教派间的差异。

37. 在意大利，利果里的阿尔丰索(Alphonsus of Liguori)于1732年建立了一种宗教修道会：至圣救主会(the Redemptorists)。作为一名天主教的改革神学家和教会史学家，德林格(Dölinger)因为他对贞女诞生说(the virgin birth)和教皇的绝对无误性(infallibility)的挑战而被逐出教会。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

38. 在引述来自理查德·瓦格纳歌剧中的这一段落时，韦伯期望传达的是面对死亡时的武士荣誉气质和斯多葛派的顺从，并指出它与下述两种精神气质的明显对照：一方面是基督徒的精神气质，另一方面是佛罗伦萨市民的精神气质。参见瓦格纳《尼伯龙根的指环》(*Ring of the Nibelung*, New York: Thames & Hudson, 1993, pp. 161, 163)。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

39. 有人可能会倾向于通过提及加尔文宗关于“融入基督的身体”（加尔文：《基督教原理》，第三卷，第11、10节）这种观念所具有的毋庸置疑的巨大重要性，来解释禁欲基督教的**社会**特征。换言之，因为救赎是必需的，所以就必须加入一个依据上帝的规定来支配的**共同体**。然而，就**我们**特定的关键点来说，主要论题却不在于此。

如果教会曾经呈现一种赋予所有人以成员资格的机构所具有的特征，那么，这种教义观念［融入基督身体的重要性］可能已经被阐明了；的确，正如众所周知的那样，这种机构类型发展起来了［天主教］。然而，这样一种教会并不具有唤醒构成共同体（community-building）之**主动性**的心理力量，不能赋予他们那种加尔文宗所拥有的纯粹的力量。尤其是，加尔文宗的构成共同体倾向所具有的影响，使他们在神所规定的教会团体**之外**以及在“尘世”中发挥作用。在这一点上，下述信仰就成为最重要的，即基督徒通过“服务于神的伟大荣耀”（*in majorem Dei gloriam*）的活动来确证他的恩宠状态（见下文）。

对于人类需要和欲望之神化以及对于同他人的**个人**关系之执着的尖锐谴责，必定将这种能量（不易察觉地）引导到这种非个人的活动的道路上。基督徒——他的全部存在都负荷着确证其恩宠状态这一必要性——现在是代表着**上帝的**目的而行动；因而这些目的只能是**非个人**的目的。人与人之间的每一种纯粹基于情感的**个人**关系——也就是说，这种关系不受理性的目的决定——现在很容易受人质疑，因为对于清教以及其他每一种禁欲伦理来说，这涉及对人类的需要和欲望的神化。下述警示（除了已经指出的外）恰恰相当清晰地表明了这种倾向：“对某个人的爱超出了理性所允许的范围，这是一种非理性的行动且不适合于一个理性的被造物……这会经常地占据人们的心扉，以至于妨碍了他们对上帝的爱。”（巴克斯特：《基督徒指南》［*Christian Directory*, London: G. Bell & Sons, 1673/1925, vol. 4, p. 253］）我们将会不断地遇到这样的论点。

加尔文宗信徒狂热地接受了下述观念，即上帝在创造世界时也创造了社会秩序，因此必定想要**非个人的**和**有目的的**活动构成荣耀其名的手段。加尔文宗信徒认识到，他并非为了人类自身的目的而创造了他们，不是简单地为了肉体的物质性需要的满足。毋宁说，在他创造的世界中，肉体性存在要处于他的意志的**指令**之下。选民们借助预定论而得到解放，他们充满激情的活动现在完全涌向一种使世界变得合理（*Rationalisierung der Welt*）的努力之中。更明确地讲，“公共的”利益（或者像巴克斯特所说的，“许多人的利益”；参见他在其《基督徒指南》第四卷第261页对《罗马书》9：3的相当牵强的引用）——这

种表述和后来的自由理性主义［古典经济学］的表达方式完全一样——要优先于每一个人的“个人的”或“私人的”荣华富贵；这种观念是从清教（尽管不是一种新观念）拒斥对人类的需要和欲望的所有颂扬中得出的。美国人长期以来强烈反对那些为了**满足**个人而对他人予以控制的人，尽管必须结合源自“民主的”情感的其他许多理由来看待这种现象，但依然需要与这种对于需要和欲望之神化的反对（以某种间接的方式）结合起来解释这种现象。

这种对所有关于人类之颂扬的拒斥，同样与受到清教影响的民族所拥有的对独裁主义（authoritarianism）的**相对**较高程度的免疫力相关联。另外，这种拒斥一般而言也与英国人内在的对于其伟大的政治家们（以及那些批评他们的更具才能者）的不太拘谨的心态相关联。这种心态与我们德国人自 1878 年以来对于当前（肯定的和否定的）与我们的政治家相关的某些体验形成对照。英国人的心态一方面可通过他们对于卓越人物之领导权的承认这种倾向而典型地体现出来；但另一方面，尽管存在这种承认，但拒斥所有对于领导者的歇斯底里式的偶像崇拜这种更为深入的倾向，也是这种心态的显著特征。

最后，反对天真幼稚的观念这种倾向在清教中也是显而易见的；亦即，可以致使一个人出于某种“感激”之情而责无旁贷地服从政治权威［就像德国的情形］。关于对权威的信仰之罪性，参见巴克斯特《基督徒指南》（第二版，1678 年，第一卷，第 56 页）。他明确地指出，只有在权威是**非个人的**情况下对权威的信仰才是许可的；也就是说，这种信仰是以某种书面的文献［法令或者规章］内容为取向的。同样，即使是对一个最圣洁的和令人叹服的人的过度尊崇，也都是有罪的。存在于权威和尊崇之中的巨大危险性最终会因此危及人们对**上帝**的顺从。

关于拒斥“人类之需要和欲望的神化”在**政治上**意味着什么，以及只有上帝应当“统治”的原则（首先存在于教会中，最后也存在于作为一个整体的生活之中）的讨论，不在本文考察的范围内。

40. 我们经常会讨论教义上的与实践—心理上的两种“后果”之间的关系。几乎无需赘言，这两种类型的后果是不相同的。［1920 版注］

41. 当然，此处“社会的”这个词与其现代意义没有任何共鸣。［韦伯想建议其德国读者远离德国的某些宗教群体和政党在（现代的）19 世纪及 20 世纪早期对于“社会的”这个词的用法；（在上述情境中，）它指的是主要的社会机构（国家、教会等）对所有人的福祉的义务。］［对于加尔文宗而言，］这个词仅仅意味着在政治或教会群体，或者其他建立起共同体的组织中的活动。

42. 除了服务于**上帝的**荣耀，其他出于**任何**目的的善工都是**有罪的**。参见

汉瑟德·诺利斯的告白，同上引［注13］，第16章。［1920版注］

43. 对于信徒自己的（生活）领域——宗教共同体的生活——来说，作为“非个人的”“爱邻人”戒律的这样一种表现（来自人的生活与上帝的排他性关系）意味着什么，我们只要看看“中国内陆传道团”（China Inland Mission）和“国际传教士同盟”（International Missionaries' Alliance）的所作所为，就可以很好地加以描述。参见瓦内克《新教传教史》（Warneck, *Geschichte der protestantischen Missionären*, 1899, pp. 99, 111）。为了通过巡回传教士给所有的异教徒“提供”一种严格的字面意义上的“福音”，（新教）花费巨资组建了一支巨大的传教士团队（例如，仅仅向中国就派遣了大约1000名传教士）。这样做之所以必要，是因为这是基督命令这么做的，而且他的再度降临就端赖于此。至于那些接受这种布道方式的人是否皈依基督教，并因此成为被救赎者；以及他们是否**理解**传教士所使用的语言甚至语法——所有这些在原则上都是某类完全次要的问题，而且只能听天由命（这些问题当然只能由上帝完全决定）。据赫德森·泰勒（Hudson Taylor）的研究（参见瓦内克），中国大约有5000万户家庭；而1000名传教士每天只能“延及”50个家庭（!）。因此，在1000天之内，或者不到三年的时间里，他们就可以将福音“提供给”所有的中国人。

例如，从加尔文宗的教会纪律来看，加尔文宗根据这种模式来精确地运行这种情形是显而易见的。对于那些服从教会纪律的人的救赎并非目标所在。这个问题之所以保持为真，是出于如下简单的理由，即信徒的救赎命运最终是由上帝来决定的（而且，在具体的实践中，是由信众自己来决定的）。这种命运无论如何不可能受到教会可资利用的那些训练有素的手段的影响。相反，这些手段的目的就是增加上帝的荣耀。

加尔文宗本身并非现代传教团取得这些成就的原因，这么说是出于如下简单的理由，即传教团是建立在教派之间合作的基础上的（加尔文本人拒斥对异教徒传教的义务；对他来说，教会的扩张是“唯一的基督教的上帝的工作”［*unius Dei opus*］）。尽管如此，传教团显然源自下述观念的传播（通过清教伦理而扩展），即赞同将像爱自己一样爱邻人的戒律视为在实践上是充分的，如果信众是为了上帝的荣耀而履行它的话。以这种方式，邻人就得到了他应得的，而其他一切皆由上帝做主。与“邻人”的关系中的“人性”可以说已经消亡了。这在大多数的不同情境中是显而易见的。

例如，如果我们期望指出加尔文宗的氛围（Calvinist milieu）的另外一个基本方面，禁欲新教的慈善就可以拿来讨论一番。在某种意义上，这种给予之

所以著名是有道理的。甚至在 20 世纪，阿姆斯特丹的孤儿还穿着在垂直方向上被划分为黑、红或者红、绿两色的上衣和裤子被领着进入教堂。就过去人们的感受性（Sensibilities of the past）而言，孤儿们被穿上小丑的装束确实是一种极其令人欣喜的表演。另外，而且显然是在这种表演发生的程度上而言，孩子们是服务于上帝的荣耀的：因为当这种娱乐进行时，所有个人的“人的”感受性都必定感觉受到侮辱。而且，正如我们将要看到的，这种人的感受性的迟钝的后果此后扩展到个人关系之中以及人们私下的职业活动的所有方面。

当然，这个例子描述的仅仅是一种**趋向**。我们在下文将不得不确定某些限定条件。然而，这种趋向，**作为**禁欲奉献的一个要素（而且确实是一个非常重要的因素），必须在此给指出来。

44. 神义论问题指的是，尽管存在一个全知、全能以及在根本上是仁慈的上帝，但恶的存在却是持久的。[斯蒂芬·卡尔伯格]

45. 受预定论决定的波尔罗亚尔女修道院的伦理观 [参见上注 23]，在所有这些方面都是不同的。作为其神秘的和**来世**的（并因此在同等程度上是天主教的）取向，这种伦理是完全不同的。参见保罗·霍尼希斯海姆，同上引 [上注 30]。[1920 版注]

46. 卡尔·伯恩哈德·洪德斯哈根（参见《关于教会法的历史和教会政策的研究——以新教为例》[Hundeshagen, *Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesonders des Protestantismus*, Wiesbaden, 1864, vol. 1, p. 37]）对下述立场（这种立场常常被反复地提出来）给予了辩护，即预定论来自神学家们的学说而非民众（信奉的教义）。不过，只有将“民众”(people, *Volk*) 确定为较低阶层的未受过教育的**大众**，这种观点才是正确的。而且，即使这样，这种观点也只有在非常有限的范围内才站得住脚。克勒在 19 世纪 40 年代发现，恰恰是这些“大众”（他指的是荷兰的中低阶层）才是预定论观念的严格追随者。对他们来说，任何否定双重判决的人都是异教徒，并被归于神所摈弃者之列。克勒甚至也被询问其新生（在其预定的确定性意义上）的**特定时间**。

另外，[17 世纪的] 达科斯塔（da Costa）和德科克（de Kock）的独立起义就受到了预定观念的高度影响。不仅是克伦威尔——策勒已经将他视为受预定论影响的范例（参见《茨温利的神学体系》[*Das Theologische System Zwinglis*, 1853]，第 17 页），而且包括他的军队都完全了解该学说所涉及的内容。多特雷赫特和威斯敏斯特宗教会议都提出了关于预定论的教规，这些都是全国性的重要事件。克伦威尔的审查官（tryers）和惩戒官（ejectors）[他们

审查牧师职位的候选人］只认可那些信仰预定论的候选人；而巴克斯特（《生活》，第一卷，第72页）尽管在其他方面是预定论的反对者，但也断定预定论对神职人员的品质具有重大影响。若说归正宗的虔信派信徒（他们是英国与荷兰秘密宗教集会的参与者）对预定论（的立场）是不清楚的，这完全不可能。相反，显然是预定论使得这个群体团结起来去寻求**救赎的确定性**（*certitudo salutis*）。无论预定论是不是**神学家们**的一种学说，我们只要浏览一下正统天主教——预定论在此作为一种隐秘的学说绝非不为人所知（以不确定的形式），其重要意义（或者因此缺乏这种意义）即可体现出来（决定性的要点——个人必须将他自身视为被预定者并通过其言行举止来证实这种被拣选的地位——则不断地受到忽略）。关于天主教教义，例如参见阿道夫·范威克《预定论的教义》（Adolf Van Wyck，*Tract. de praedestinatione*，Cologne，1708）。至于［天主教的］帕斯卡对于预定论之信仰在何种程度上是正确的，我们无法在此予以考察。

对于洪德斯哈根来说，预定论没有什么吸引力；他对预定论的印象显然主要来自德国的境况。他的所有敌意都植根于一种通过纯粹推理得出的看法，即预定论必然会导致道德宿命论（moral fatalism）和反律法主义（antinomianism）。策勒已经批驳了这种看法（同上引）。尽管如此，（对于预定论的）这样一种解释的可能性还是不能否认的。不论是梅兰希顿还是卫斯理都对它进行过讨论。然而，对这两人来说，预定论的典型特征就是它与一种基于**情感**的“信仰”的结合。因此，在这种背景中，假定缺少**通过行动来确证信仰**这种理性观念，那么，这种结果——道德宿命论和反律法主义——事实上就存在于这个问题的本质之中。

这种宿命论的结果出现在**伊斯兰教**中。但这是因为何种原因呢？因为在伊斯兰教中的先在判定（prior decision making）所指涉的是关于信徒在**现**世的宗教定数（destiny）的某种**先决**（predetermination）（而非预定），而非一种**彼**世的救赎。因此，伦理上的决定性因素——信徒通过行动来确证他属于选民的行列——在伊斯兰教中不起任何作用。因此，能够从伊斯兰教的预定观念中得出的只是武士的无畏（就像**命运女神**［指这种观念，即在战斗中死亡就是为主献身］），而非信徒生活的**井然有序的安排**（因为缺乏宗教的“报偿”）。参见F. 乌尔里希《伊斯兰教和基督教中的预定论》（Ullrich，*Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christenheit*，海德堡大学神学院［博士论文］，1912）。［1920版注］

只要在下述观念上没有争议，即上帝的决定在**特定的**个人及其（信仰）**确证过程**方面发挥着作用，预定论就不会受到实质性的弱化（例如，巴克斯

特后来的更改所致力于解决的，就是牧师们在这个**教义**之信条的基础上寻求为信徒们提供精神援助［pastoral care］时所遇到的困难）。最重要的是，清教（就这个术语的最广泛意义而言）所有的伟大人物最终都将其旅程的出发点安置在预定论中。该学说忧郁的严肃性对他们青年时代的发展产生了影响。这种情形在弥尔顿那里是真实的，在巴克斯特那儿亦如此（诚然，尽管不那么有效），这种情形甚至出现在后来非常具有自由思想的富兰克林那里。他们后来都从对该学说的某种严格解释中解放出来，这与作为整体的宗教运动（甚至在其细节和方向上）的发展是完全相对应的。尽管如此，**所有**大规模的教会复兴——至少是在荷兰，以及通常也存在于英国——都与预定论具有直接的和持续的关联。

47. 这个问题反复地，并以如此强有力的方式明确表达了约翰·班扬《天路历程》（*Pilgrim's Progress*, London: Penguin, 1676 - 84/1965）一书的基调。

48. 相对于加尔文宗信徒，路德宗的后继者对这个**问题**显得更加陌生（而且与预定论无涉）。据说，路德宗信徒对其灵魂救赎不太感兴趣；这不是此处讨论的问题。毋宁说，这个问题之所以（对路德宗信徒）更为陌生，是因为路德宗教会将作为一种**提供救赎**之机构的教会的特征的发展置于显著位置。因此，单个的信徒就成为教会活动的对象，而信徒也感受到来自教会的关怀。虔信派首次富有特色地唤起了这个问题，即信众如何能够确定他们在路德宗中获得救赎。然而，对于每一种基于非圣礼性救赎（non-sacramental salvation）的宗教（不论是佛教、耆那教还是其他宗教）来说，关于**救赎确证本身**的问题都绝对是核心问题。不应该曲解这个要点。从这个问题中产生了所有具有纯粹**宗教**特征的心理动力。［最后三句话是1920年版添加的。］

49. 正如在致布策尔（Bucer）的信件中所直接陈述的那样（*Corp. Ref.*, vol. 29, pp. 883f.）。在这个方面，可再次参见沙伊伯（同上引，第30页）。

50.《威斯敏斯特信纲》（第十八卷，第二部分）向选民提供了关于恩宠的某种**不受迷惑的确定性**的前景：即使我们保有（这种确定性），尽管我们不断地行动，但依然是“无用的奴仆”（第十六卷，第二部分）。另外，与罪恶的斗争将持续我们整个一生（第十八卷，第三部分）。为了获得**救赎确证**，即使选民也常常必须斗争很长的时期，这为他们的意识提供了一种已经履行了其义务的感觉。信徒的这种意识永远不会被彻底剥夺。

51. 例如，奥利维安：《论上帝与其选民之间的自然联盟》（Olevian, *De substantia faederis gratuiti inter Deum et electos*, 1585, p. 257）；海德格尔：《神学资料》（Heidegger, *Corpus theologiae Christianae*, vol. 24, Tiguri: 1732, p. 87）；

也可参见黑珀著作中（同上引［注20］，第425页）的其他段落。

52. 真正的加尔文宗的教义指的是以下两者：**信仰**和通过圣礼而获得的一种与上帝共在的意识（consciousness of a community with God）。这种教义认为“精神的其他果实”是次要的。参见黑珀著作中的段落（同上引，第425页）。加尔文本人对善工给予了着重的强调，即使它们对于他（对路德也一样）也是信仰的派生物而非**标记**，人们做善工是上帝所赞许的（加尔文：《基督教原理》，第三卷，第2、37、38部分）。善工本身作为对信徒信仰之确证这种观念在实践中的转向（这种转向是**禁欲主义**的特征）这种发展，是与加尔文学说的某种逐渐的转变相伴发生的。和路德一样，在加尔文看来，真正的教会（在其源头）最初是依据纯正的教义和圣礼来标明的，而后来则将**纪律**（*disciplina*）［教会纪律］提升到（与前两者）同等重要的位置。例如，这种发展可以追溯到黑珀著作中的某些段落（同上引，第194～195页）。甚至在16世纪末期的荷兰，在宗教集会之成员资格的获取方式中，这种发展也是显而易见的（对于教会**纪律**的一种明确的、基于契约的服从构成了一个核心要件）。

53. 参见施内肯布格尔关于这一要点的评论（同上引，第48页）。

54. 例如，巴克斯特的著作中就（完全以天主教的方式）再度出现了“重”罪（mortal sin）和“轻”罪（venial sin）之间的区分。一件重罪就构成了恩宠状态之缺失的某种标记（或者，信徒无论如何也感受不到这种状态）。在这种情况下，只有整个人的“皈依”才能够确证对这种恩宠状态的拥有。而在犯了某件轻罪的情况下，这种恩宠状态并非不可获得。

55. 虽然存在各种差别，但我们还是能够在巴克斯特、贝利、塞奇威克（Sedgwick）以及霍恩贝克的著作中发现这种观念。也可参见施内肯布格尔提供的例子（同上引，第262页）。

56. 除其他人外，我们也常常可以在威廉默斯·肖尔廷休伊斯（Wilhelmas Schortinghuis）那里发现将“恩宠状态”视为一种社会地位的观点（例如，这类似于禁欲主义状态在古老的教会中的情形）；参见他的《内心的基督教》（*Het innige Christendom*, Groningen: Jurjen Spandaur, 1752①）。（这部著作竟然被荷兰联邦议会禁止！）

57. 正如下文将要讨论的，这种观点在巴克斯特的《基督徒指南》［同上引，（注39）］中无数的地方以及结尾处都清晰可见。作为一种使人们从那种

① 德文版为1740年。——中译注

来自可觉察到的道德自卑的焦虑中摆脱出来的机制，这种在天职中工作的建议使人们想起了帕斯卡对赚钱以及职业禁欲主义（vocational asceticism）之驱动力的心理解释。对帕斯卡来说，这两者所代表的是信徒们在其道德上的无价值性方面用来蒙蔽自己的自我发明的机制。另外，对帕斯卡来说，对于预定论的信仰，连同下述确信（由于原罪），即一切与肉体相关的事物都是无价值的，显然都被完全置于有助于对这个世界的放弃以及对于实行沉思的建议之中。对于信徒从某种罪感的压抑中解脱出来以及获得救赎之确定性这两者来说，放弃与沉思是唯一的手段。

保罗·霍尼希斯海姆在其优秀的博士论文中，就天主教和詹森派对于职业概念的正确阐述提供了令人信服的评论。詹森派信徒忽略了对于救赎确定性的寻求与世俗的**活动**之间联结的每一种痕迹。他们的“职业”观明显地具有下述意味，即对生活中既定情境的**接受**，这一点要远甚于路德主义，甚至是正统的天主教的职业观。詹森派的这种职业观不仅（像天主教那样）受到社会秩序的指令，而且受到人们自己良知的要求（霍尼希斯海姆，同上引［注 30］，第 139 页及以下；这篇论文是人们所期待的一部更大规模的未来之作的一部分）。［1920 版注］［关于耆那教，也可参见下文注 153。］

58. P. 洛布斯泰因（Lobstein）在其非常透彻的概述中所寻求的也就是施内肯布格尔的观点。参见《论路德和归正宗思想中的新教生活理想》（“Zum evangelischen Lebensideal in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung”），载于《祝贺 H. J. 霍尔茨曼华诞的神学论文集》（*Theologische Abhandlungen für H. J. Holtzmann*, Tübingen: Mohr, 1902）。我们可以将洛布斯泰因的著作与下述段落予以比较。其他人已经对他的著作太过强调**救赎确证**这个指导性观念这一点提出了批评。

但恰恰是在这一点上，我们必须对加尔文的神学与**加尔文宗**、神学体系与精神关怀的必要性进行区分。**所有**包含广泛阶层的宗教运动都是以下述问题为出发点的：我如何能够**确定**我的救赎？正如已经指出的，这个问题不仅在加尔文宗，而且在一般的宗教史（例如，印度的宗教）中都起着某种核心作用。它实际上还有其他的可能吗？［这最后两句是 1920 年版插入的。］

59. 尽管如此，无可否认的是，这个概念的**充分**发展是在晚期路德派时代（普雷托里乌斯［Prætorius］、尼古拉［Nicolai］、梅斯纳［Meisner］）才首次变得引人注目的（这种**神秘合一**［*unio mystica*］也存在于［赞美诗作者］约翰·格哈德（Gerhard）的著作中，而且确实是以一种与它在此处用法完全一致的方式来使用的）。因为这个理由，里敕尔在其《虔信派的历史》的第四章

中（同上引［注10］，第二卷，第3页及以下）声称，**神秘合一**这种概念被引入路德主义这一点构成了天主教之虔信的某种复兴或对其借用。他赞同下述说法（第10页），即个体对其救赎之确定性的意识这个问题对于路德和天主教的神秘主义者是相同的。尽管如此，他依然认为他们提供的解决方式是决然对立的。

我肯定不会相信我自己能在这一点上提供一种独立的判断。然而，每个人自然都会感受到那渗透到路德的《论基督徒的自由》中的氛围是与下述二者不同的：一方面是晚期路德派作家对于“天真的和可爱的耶稣”的那种矫揉造作的甜言蜜语；另一方面是［神秘主义者］陶勒尔的宗教情绪。另外，同样的，路德派学说中保持的一种关于圣餐的神秘的—巫术性的成分肯定与“圣伯尔纳派的”（Bernardian）虔诚（就像《雅歌》中的情感一样）——里敕尔不断地将其视为对于和某个基督式人物（Christ figure）的［神秘］交感（interaction）的培养——具有不同的宗教动机。［明谷的伯尔纳（1090～1153）是一个神秘主义者，也是西多会的创建者。］尽管如此，路德本人关于圣餐的学说（和其他因素一起）不也是**共同促使了**某种神秘奉献的宗教的复活吗?

另外，下述观点绝非充分（参见里敕尔，同上引，第11页），即神秘主义者的自由仅仅存在于他从尘世的**退隐**之中。尤其是对宗教心理学的分析具有极大兴趣的陶勒尔，将**秩序**理解为夜间沉思（他建议患失眠症者不妨做此沉思）的某种**实际**后果。因此，他主张通过沉思将秩序带入某种天职中的世俗工作里（这种工作与沉思共享一种相关的思维方式）。

> 只有以这种方式——通过在夜晚入睡前与上帝的神秘合一——**理智才能得到纯化，并因此使得头脑强健**。这种精神性的训练使得人们以一种更加平和的和神佑的方式来度过他们的白天，并使他们自己真正地与上帝合一。如此一来，信徒的所有活动都会**井然有序**。因此，如果人们告诫自己（亦即，自身已做好准备），并预先决定站在**美德**一方，然后才开始其每日的活动，那么，这些活动就会以一种**有德性的**和神圣的方式来完成。（《布道词》［*Predigten*, brochure 318］）

无论如何，我们可以看到的是（我们还将返回到这一点），神秘的沉思和一种理性的职业观**并不相互排斥**。只有在宗教信仰获得了某种清晰的歇斯底里特征时，这种情形才会出现。既非所有的神秘主义者，也非（尤其是）所有

的虔信派信徒都是如此。

60. 关于这一点，参见我的论文《世界宗教的社会心理学》［载于《韦伯文选》(*From Max Weber*, edited and translated by H. H. Gerth and C. Wright Mills, New York: Oxford University Press, 1946)］。这篇文章是我为关于"世界宗教的经济伦理"系列研究而撰写的。[①]

61. 就这种立场而言，加尔文宗与正统的天主教之间有了联结点。然而，对于天主教来说，从这种立场中产生出来的结果是忏悔的必要性；而对于加尔文宗而言，其结果则是通过日常生活世界中的活动来对信仰予以实际**确证**的必要性。

62. 例如，参见 Theodor Beza, *De praedestinationis doctrina et vero usu tractatio* (…) *ex* (…) *praelectionibus in nonum Epistolae ad Romanos caput, a Raphaele Eglino* (…) *excerpta* (Geneva, 1582[②]), 第 133 页:

> 正如履行善工为我们提供了救赎的礼物，并因此从救赎而攀升到信仰那样，我们通过连续性的行动所获得的就不仅仅是一种随意的、而是有效的蒙召。然后，通过基督，我们可以从这种蒙召中获得预定的恩赐。我们获得的活动与本源 (principles) 之间的这种有效的关联就像上帝的宝座一样稳如泰山。［译自韦伯所提供的拉丁文段落］

只有在涉及**判罪** (*damnation*) 的标记时，一个人才不得不小心谨慎；因为他的**最终**审判就取决于这些标记（关于这一点，清教徒首先提出了不同的看法)。另外，参见施内肯布格尔（同上引）的详细讨论；诚然，他所引用的只是一种有限的研究类型。

这种特征——某人的救赎标记——在整个清教文学中被反复地凸现出来。班扬写道："人们不会问：你信吗？——而是问：你是实干家还是空谈不干的人?"在巴克斯特——他教导的是最温和的预定论形式——看来，信仰就是在内心里和**行动** (deeds) 中对基督的顺从（《圣徒的永恒安宁》［*The Saints' Everlasting Rest*, Welwyn, UK: Evangelical Press, 1651/1978］，第二章)。对于人

① 这篇文章在韦伯的《宗教社会学论文集》中位于他为整个论文集撰写的总导言（现在一般称为"前言")、"新教伦理"和"新教教派"论文之后，"世界宗教的经济伦理"系列研究之前，是为后者撰写的一个总括性导论，格斯和米尔斯在将该文译为英文时取名"世界宗教的社会心理学"（现在一般称为"世界宗教的经济伦理导论")。——中译注

② 德文版为 1584 年。——中译注

类的意志是不自由的、只有上帝才拥有给予救赎的能力这种异议，他的回答是："首先做你能做的事情，然后再抱怨上帝拒绝给你恩宠——如果**你有理由**的话。"参见《清教神学家文集》（第四卷，第155页）。教会史学家富勒（Fuller）将其研究限制在这种特定的问题上，即信众（对其信仰）能够给予的实际确证以及信徒对于他通过行动而对其恩宠状态的自我确定。豪提出了相同的观点（同上引［注10］）。每一个对《清教神学家文集》进行细致考察的人都会为这种观点提供适当的证据。对于信徒"皈依"**清教**产生影响的，正是**天主教的**那些论述禁欲主义的著作；这种情形并非罕见，例如一本耶稣会的小册子对巴克斯特产生的影响。

如果和加尔文自己的学说相比较，那么这些概念就完全不是新东西了。参见《基督教原理》（1536年初版，第一章，第97、113页）。然而，对于加尔文本人来说，救赎的确定性是不可能通过这种方式来获得的（参见第147页）。通常，人们都会援引《约翰一书》3：5以及类似的段落。（一开始就要指出的是）对于"**有效信仰**"（*fides efficax*）之要求并非加尔文宗信徒的某种排他性要求。在浸礼会的信仰告白中，其中关于预定论的条款所处理的就是这种要求，而且也对信仰的果实进行了讨论："关于其再生的适当证据显现在悔罪、信仰以及**新生**这些神圣果实之中。"参见J. N. 布朗，D. D.，《浸礼教会手册》（*The Baptist Church Manual*, Philadelphia: American Baptist Publications Society, 1876－1899），第七款（这一文献关注的是已出版的告白）。一本受到**门诺派**影响的小册子就是以这种相同的方式开端的。参见*Olijf-Tacxken*，1649年的哈莱姆宗教会议就采纳了它。它以如何**辨认**上帝之子这个问题为开端（第1页），其答案是（第10页）："只有这些关于信仰的**可见的果实**提供了确定的和绝对可信赖的标记，对于信众的意识而言，这种标记**确证**了他们位于选民之列。"［1920版注］

63. 关于**这种**观念对于社会伦理之实质内容的重要意义的一些考察，上文已经指出过。我们在此所关注的不是**内容**而是关于伦理性行动的**动力**。

64. 这种观念必定有力地促进了《旧约》的犹太精神向清教的渗透，这一点是显而易见的。

65. 关于**真正教会**（*ecclesia pura*）的成员，《萨伏伊宣言》是这样说的：他们是"被**有效**蒙召的圣徒，这通过其职业**和步态**（walking）而**明显地表现出来**"。［1920版注］

66. 斯蒂芬·查诺克［Stephen Charnock, 1628～1680］：《善的原则》，载于《清教神学家文集》，第175页。

67. 正如塞奇威克有时表达的那样，皈依具有“和预定之天命完全相同的寓意”。而且，正如贝利［同上引］所教导的，那些被拣选者也被要求顺从**并表现出能够顺从**。**只有**被**上帝**召唤去信仰的那些人（因为在他们的言行举止中会变得明显）才是真正的信徒，而不仅仅是“临时的信徒”。这是（浸礼会的）汉瑟德·诺利斯教导的学说［参见注 13］。

68. 可以将此与巴克斯特的《基督徒指南》［参见注 39］之结尾予以比较。

69. 例如，参见斯蒂芬·查诺克《自省》，载于《清教神学家文集》（第 183 页）；该文驳斥了天主教的怀疑（*dubitatio*）论。

70. 这种论证一再地出现。例如，在约翰·霍恩贝克的《实用神学》（同上引）中就是如此；参见，例如第二卷，第 70、72、182 页；第一卷，第 160 页。

71. 例如，正如《瑞士新教徒信纲》（*Confessio Helvetica*）第十六卷所表述的：“将救赎归功于他的（善工）是不恰当的。”［善工赋予健康］

72. 以上所论，参见施内肯布格尔（同上引，第 80 页及以下）。

73. 据说，早在奥古斯丁那儿就已经指出了这一点：“如果你还没有预先确定问题，那就确信你下一次能够预先确定问题。”①

74. 这使人想起歌德的格言，该格言实质上具有相同的意义：“人如何能够自知？从来就不是通过深思，而肯定是通过活动。尽力履行你的义务，然后你很快就会了解你自己。不过，你的义务是什么呢？此即当下的要求。”［参见《格言与反思》（*Maximen und Reflexionen*, ed. by Max Hecker, Weimar, 1907），注 442、443；也可参见韦伯《以学术为业》，载于格斯和米尔斯编译，同上引，第 156 页。］

75. 即使是加尔文本人也主张，**圣洁性**（*saintliness*）必须在**外观**中表现出来（参见《基督教原理》，第四卷，第一章，第 2、7、9 节），人类知识不可能把握住选民与非选民之间的界限。我们必须相信，在这些地方，上帝的言辞是以纯粹的形式宣示的——在教会中，要依据他的律法来组织和管理——选民也是表现出来的（即使我们并不能认出他们）。

76. 在宗教史上，以某些宗教观念为中介的实际的宗教**行为**会产生一些**逻辑上**和**心理上**的后果；加尔文宗的虔诚就是许多这样的例子中的一个。从**逻辑**

---

① 韦伯原文引用的是拉丁文，此处据英文译文译出；不过，此处英文译文似与原意相差太大（本著三联版和康—简版对这句话的译法分别是：“如果并非命定，也得按命定来行动”；“倘若你不是被预定的，那么去做出让你被预定的来”）。——中译注

上看，作为一种推演，宿命论自然是来自预定观念［参见上注46］。然而，作为“以行动来确证信仰”这种观念之嵌入的一个后果，这种**心理上的后果**恰恰相反（正如众所周知的那样，出于大体上相同的理由，尼采的追随者们曾经宣称，必须赋予永恒再生［eternal rebirth］的观念以实际的伦理意义。然而，在这种情形中，对于未来生活的责任绝非通过某种意识的连续性而与行动中的个人相关联。相反，对于清教徒来说，这种关联性就是**你将做之事**［*tua res agitur*］）。

霍恩贝克（参见《实用神学》［参见上注22］，第一卷，第159页）提供了一个关于预定论与行动之间关系的精彩分析。他是以当时的语言来进行这种分析的。对他而言，选民们因为立于他们是被拣选者这个基础上而完全避免了宿命论。的确，他们显然是在对预定论的宿命论后果感到厌恶的行动中来确证其选民身份的；预定选择本身唤醒了人们，并使他们对其义务尽职尽责（*Quos ipsa electio sollicitos reddit et diligentes officiorum*）。与**实际**旨趣的牵连切断了那种可以**在逻辑上**得出的结论——宿命论（顺便说一句，尽管完全是偶然的，但这种宿命论确实出现过）。

另一方面，某种宗教的**诸观念**的内容（就像加尔文宗向我们展示的那样）所具有的意义要比威廉·詹姆斯倾向于承认的要大得多；参见其《宗教观念种种》［William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York: Penguin American Classics, 1902/1985, pp. 444f.］。宗教形而上学中的理性因素之意义就是在巨大的影响中以某种古典的方式展示出来的，这显然是包含加尔文宗的上帝概念在内的**思维**结构对生活所施加的影响。如果说清教徒的上帝对历史的影响不同于他之前或之后的其他任何一种神（的历史影响），那主要是因为这种影响力主要来自**思维**的力量赋予他的那些属性（顺便指出的是，詹姆斯对于宗教观念之意义的“实用主义的”评价——即，依据信徒的生活所确证的范围来评价——本身就是这位杰出学者之清教故乡的那种观念世界的一份真正的遗产）。

就像**每一种**经验那样，宗教经验本身显然是非理性的。处于其最高级的神秘形式中的，恰恰是**那种**内在经验［这种经验是独特的和显著的］。正如詹姆斯如此漂亮的分析（所表明的），它是因为其绝对的难以传达性（incommunicability）而独具一格。这种内在经验拥有一种**特定的**特征；而对我们而言，它似乎是**知识**，即使语言和观念提供给我们的工具不能使我们去充分地把握住它。另外，下面这种观点也是正确的，即**每一种**宗教经验，只要人们试图去**理性地**阐明它，立即就会丧失其部分内涵——而且，这种概念性的阐明越是发展，其内涵

丧失得就越多。这里存在着所有的理性神学中的悲剧性冲突的理由，正如诸浸礼会甚至在17世纪就已了解的那样。

然而，这种非理性（顺便说一句，**绝非宗教**的“经验”排他性地持有这种非理性，实际上每种经验皆如此——尽管意义不同、程度各异）并没有质疑下述重要问题：某种特定的**观念**体系**类型**——它认为其自身被直接“体验为”宗教性的，而且（可以说）没收它，将它导入其轨道之中——对于实践活动具有最高程度的重要性。因为，**依据这种指导过程**（在教会对生活具有强烈影响的那些时代，以及教义旨趣在其中得到比较强劲的发展的时代），世界的各种宗教在伦理后果方面的大部分差异都已经展现开来。这些差异对于人们的实际行动一直是非常重要的。

任何一个了解这种历史资料的人都会意识到，在大规模的宗教斗争的时代[16和17世纪]，（当我们以今天的标准来衡量）人们对教条的兴趣是何等的令人不可思议的强烈！今天，我们可以看到这种兴趣与无产者中间存在的那种（基本而言，甚至是迷信的）观念——即“科学”能够完成和证明（一切）——之间具有某种类似性。[这一段来自1920年版，因为在本注释中，较早的版本只有几句话。]

77. 在《圣徒的永恒安宁》（第一卷，第6页）中，巴克斯特回答了如下问题：“让救赎成为我们的目的，是否并非惟利是图或者是否合法？当我们像做完工作而期望获得**工资**那样去期望它，这种救赎就完全是惟利是图的……否则，基督所命令的只能是这样一种重商主义……而且，如果寻求基督是惟利是图，那么，我渴望的就是这样的惟利是图。”实际上，在许多被视为正统的加尔文宗信徒之中，并不乏陷入一种完全粗俗的“通过善工而获得救赎”之实践中者。在贝利看来，施舍的行为构成了预防**某种现世的**惩罚的手段（参见《虔诚的实践》，同上引［注32］，第262页）。其他的神学家建议**神所惩戒者**施善行；他们认为，神的惩戒也许会因此变得比较能够忍受。然而，对于选民而言，之所以被建议去施善行，则是出于一个不同的理由：上帝将不仅仅毫无理由地爱他们，而且这种爱是出于某种原因的（*ob causam*）。并且，这种爱肯定多少会导致某些好处。护教论者也就善工对人们的救赎程度所具有的意义做出了某种并未言明的让步。参见施内肯布格尔（同上引，第101页）。

78. 为了将那些典型的差异分离开来，此处将不可避免地以“理想型”概念的语言来讨论这些问题。这样做意味着在某种意义上背离历史实在。然而，如果缺乏这种程序，我们就不得不反复地插入一些限定性的句子，这样就完全不可能进行某种清晰的阐述。我们一直是尽可能鲜明地给出此处所指的那些对

比。然而，我们将不得不分别讨论下述问题：一方面，这些对比在何种范围内确实受到经验实在的约束；另一方面，这些对比在何种程度上仅仅是相对的。[参见韦伯《社会科学与社会政策中的"客观性"》，载于《社会科学方法论》(*The Methodology in Social Sciences*, translated and edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch, New York: Free Press, 1949, pp. 89 - 111)；《经济与社会》(英文版)，第19~22页；也可参见约翰·德赖斯代尔《社会科学的概念是如何形成的?》(John Drysdale, "How Are Social-Scientific Concepts Formed?")，载于《社会学理论》(*Sociological Theory* 14, March, 1996: 71 - 88)。]

下述情形是不言而喻的，即早在中世纪，官方的天主教**教义**就已对关涉信徒的**整个生活**之救赎的系统的追求的理想进行了阐述。尽管如此，它保留着的无疑恰恰是：(1) 教会的日常生活实践显然由于其最为有效的纪律机制(忏悔)而促进了关于某种"非系统化的"生活组织的学问(learning)；另外，(2) 同样毫无疑问的是，加尔文宗信徒所具有的根深蒂固的严苛及冷峻的精神氛围，以及他们那完全特立独行的隔绝，必定永远不会出现在中世纪的世俗的(lay)天主教中。

79. 正如已经指出的，**这个**主题所具有的绝对关键的意义，只有在(我)关于"世界宗教的经济伦理"的系列研究论文中才会渐渐地凸现出来。[1920版注]

80. 在某种意义上，路德宗亦如此。路德并不**想**祛除圣礼式巫术的这最后一点残余。[1920版注]

81. 例如，参见塞奇威克《悔悟与恩宠的教诲》(罗舍尔所译的德文本，1689)。悔罪者具有他严格坚持的"一条牢固的准则"。他的整个生活都以之为取向并围绕它来转变(第591页)。依据这种准则，他以一种明智的、警醒的和谨慎的方式来生活(第596页)。**只有整个**人的持久改变才能够产生这种生活方式，因为这是预定的一种后果(第852页)。实际的悔改是通过行动而持续地表达出来的(第361页)。那些仅仅是"道德上的"善工与"精神上的任务"(*opera spiritualia*)之间的差异显然(1)在于，后者是新生的后果(就像霍恩贝克所解释的那样；参见同上引，第一卷，第九部分，第二章)；以及(2)在于，关于精神上的任务的永久进步是可以觉察到的(参见第一卷，第160页)。因为关注于行动的转变，所以这种进步仅仅作为上帝恩宠的超自然影响的一个结果才能够达到(第150页)。救赎意味着整个人的一种蜕变(metamorphosis)，而这种蜕变来自上帝的恩宠(第190页及以下)。

这些观念是清教所共有的。当然，我们也可以在天主教的最高理想中发现

它们。然而，只有当它们在清教诸教派的现世禁欲主义中显现出来时，才第一次展示出它们对这个世界的后果。毕竟，只有在这些教派中这些观念才被赋予一种十分强大的心理上的**报偿**。

82. 尽管在荷兰，“清教徒”（Precisians）这个术语源自那些显然是依据《圣经》的法令来引导其生活的虔诚者之中的“优秀者”（正如富特所指出的那样）。顺便说一句，17 世纪使用的“循道宗信徒”（Methodists）这个词有时所指的就是清教徒。

83. 因为，正如清教传教士强调的那样（例如，班扬：《伪善者与收税官》，载于《清教神学家文集》，第 126 页），每宗单个罪行都会摧毁一个人在其整个生命历程中通过善工而可能积累起来的**所有事功**（service）。然而，他们也强调了下述情形是如何完全地不可思议，即人类完全能够做出某些连上帝都不得不**认为是**他们之事功的事情来。同样，对于这些传教士而言，任何能够永远地过着一种无罪生活者也是不可思议的。对他们来说——和天主教中的情形不一样——完全不会存在［关于罪和忏悔的］某种银行账簿以及资产负债的程序。（这种意象甚至在古代就很寻常）对清教徒而言，毋宁说盛行一种严厉的非此即彼：天谴或者恩宠。关于这种银行账户的意象，参见下文注 115。

84. 可以将这种不同比作简单的合法律性（legality）与合宜性（civility）之间的差异，班扬将其描述为与“俗世智者”（Worldly-Wise-Man）先生（他也被描述为“道德”）一同生活在城市里的同伴。［参见《天路历程》（注 47）。］

85. 斯蒂芬·查诺克：《自省》（载于《清教神学家文集》）：“对自我的**反思**与知识是具有**理性**者的特权。”（第 172 页）参见附注：“**我思故我在**是新哲学的第一原则。”

86. 此处并非讨论下述关系——即某些源自禁欲新教的思潮与［圣方济各会修道士］邓斯·司各脱［Duns Scotus，1266 ~ 1308］的［经院派］神学之间的关系——的场所（这种神学从来就未取得支配性地位；它通常仅仅被容许存在，偶尔也会被视为异端）。虔信派后来对亚里士多德哲学的那种憎恶在加尔文那里也存在，他在这一点上有意站在天主教的对立面（而且，在路德那里亦如此，尽管是以一种多少有些不同的方式）（参见《基督教原理》，第二卷，第十二章，第四节；第四卷，第十七章，第二十四节）。用威廉·卡尔 Wilhelm Kahl，的话说，“意志的首位性”（primacy of the will）是所有这些教派所共有的。［参见《意志首位之学说》（*Die Lehre vom Primat des Willens*, Strasbourg: Trubner, 1886）。］［1920 版注］

87. 圣本笃于529年在意大利创立了一种修道院。法国的克吕尼城于910年建立了本笃会隐修院，并成为10和11世纪修道院改革的中心。本笃会改革者于1098年在法国创立了西多会修道院。罗耀拉的圣依纳爵于1534年建立了耶稣会。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

88. 例如，在天主教《教会词典》的“禁欲主义”词条中，对该词的定义使用的恰恰就是这种方式。这种定义与其历史上的最高表现形式是完全一致的。泽贝格在《新教神学与教会的实用百科全书》中（对该词的定义）亦如此。就本讨论的目的而言，必须允许以这种方式来使用**禁欲主义**这个术语。对我来说，这个术语可以以不同的方式来定义，既可以在比较宽泛的意义上，也可以在比较狭隘的意义上（而且通常是在这个意义上），这是众所周知的。

89. 在塞缪尔·勃特勒的《休迪布拉斯》[*Hudibras*, London: Oxford/Clarendon Press, 1664 - 78/1967]中，清教徒都被比作赤脚僧。在一位来自日内瓦的大使菲耶斯基（Fieschi）的报告中，克伦威尔的军队被称为“僧侣”的大集合。[1920版注]

90. 考虑到我关于僧侣的出世禁欲主义和职业性天职的现世禁欲主义之间的内在连续性的完全直率的主张，当我发现布伦塔诺（参见同上引［第一章注15］，第134页及各处）建议我注意僧侣们以**劳动**为取向的禁欲主义时，我感到很惊奇！他这部著作的整个**附录**都是针对我的，并在这一点达到了顶峰。然而，恰恰是这样一种连续性（正如每个人都会看到的那样）成为我整个讨论的一个基础假设：宗教改革将理性的基督徒的禁欲主义以及生活的系统性（methodicalness）带出了修道院，并带入某种天职中的工作生活里。参见下文未修正的分析。[1920版注]

91. 在许多，而且常常是反复出现的关于清教异端者的审判报告中，这种情形是显而易见的。参见丹尼尔·尼尔《清教徒的历史》[Daniel Neal, *The History of the Puritans*, London: D. R. Hett, 1732 - 1738]和托马斯·克罗斯比《英国浸礼派的历史》[Thomas Crosby, *The History of English Baptists*, London, 1738 - 1740]。

92. 桑福德（同上引［注5］；以及他之前和之后的其他许多作家）已经将“［社会］疏离”之理想的根源追溯到清教。关于这种理想，也可参见，例如詹姆斯·布赖斯James Bryce，对美国大学的考察（《美国共和国》[*American Commonwealth*, New York: Macmillan, 1888]，第二卷）。“自我控制”的禁欲原则也使得清教成为现代**军事纪律**的奠基者之一。关于现代军队的创立者奥兰治的莫里斯Maurice of Orange，参见G. 罗洛夫《普鲁士年鉴》，第三卷（1903

年），第255页。克伦威尔的“铁骑军”（Ironsides）手握上膛的手枪却一枪不发地、旋风般地冲向敌军；他们之所以优于保皇党的“骑士团”（Cavaliers），不是因为他们具有某种狂热的激情，毋宁说，克伦威尔的手下（他们永远听从其首领的指挥）所具有的那种冷静的自我控制才被证明是决定性的因素。而保皇党人那骑士般的、汹涌的和鲁莽的攻击风格使得他们的每一次进攻队列都被瓦解为一些单个的战士。关于这个主题，参见查尔斯·弗斯《克伦威尔的军队》[Charles Firth, *Cromwell's Army*, London: Greenhill Books, 1902/1992]。

93. 参见威廉·文德尔班《论意志自由》（Wilhelm Windelband, *Über Willensfreiheit*, Tübingen: Mohr, 1904），第77页及以下。

94. 不过，在天主教修道院制度中，并不是以这样一种直截了当的方式（进行沉思）。在修道院制度中，有时与某种基于情感的基础结合在一起的沉思的程序，是以多种方式与这些理性因素缠绕在一起的。恰恰因为这个原因，沉思得到进一步**系统化的**控制。

95. 在理查德·巴克斯特看来，与“理性”相对立的**一切事物**都是**有罪的**。我们体内的理性是上帝所创，并作为我们行动的一种规范而赋予我们的。换言之，不仅仅激情（因为其内容本身）是有罪的；毋宁说，所有无意义的或者无节制的情感**本身**都是有罪的——因为它们摧毁了“从容”（countenance）。[韦伯在此使用了这个英文词。] 另外，因为纯粹拥有身体欲望之域，所以它们使我们对与上帝的理性关系感到厌恶，而我们所有的活动与感受性都应当培养这种关系。如此一来，这些情感就侮辱了上帝。参见，例如关于喜怒无常（moodiness）之罪性的论述（巴克斯特：《基督徒指南》，第二版，1698，第一卷，第285页；第287页就这个主题引用了陶勒尔）。关于**焦虑**的罪性，参见第287页。如果我们的**食欲**成为“饮食的规则或尺度”，那么，正如它所强调的，偶像崇拜就很明显了（第310、316页，及各处）。一旦有机会，巴克斯特就会频频引用谚语；然而，他也会引用其他的论著，诸如普鲁塔赫的《论宁静的精神》（Plutarch, *De tranquillitate animi*）。他还时不时地提及中世纪关于禁欲主义的著作（圣伯尔纳、圣波拿文都拉以及其他人的著作）。

与“那些不爱美酒、女人与诗歌者……”所表现出来的那种生活方式相对照的是，没有比通过将偶像崇拜这个概念扩展到涵括**所有的**感观快乐——**除非**它们出于**卫生的**原因是不合理的——而阐述得更加鲜明。如果卫生条件许可，这些快乐就是容许的（诸如在这些限度内的体育活动以及其他“娱乐”）。下文将进一步论述这个主题［参见第五章］。

我们期望在此仅仅指出，此处和其他地方所引用的这些资料既非教条的、

也非启发性的著作；毋宁说，它们产生于精神关怀的日常实践。因此，这些资料提供了一幅它们在其中具有某种**影响**的指导方向的美好图景。

96. 顺便指出的是，如果有人从这种表述中读出任何类型的**评价**来，不论是关于这种还是那种形式的宗教虔诚，我都会感到遗憾。这样一种评价与我们此处所关注的问题相距甚远。此处唯一关注的，是这种虔诚的某些重要的具体特性对实际行为所产生的**影响**（不论这样一种关注可能对那些寻求依据宗教标准对这种行为给予某种纯然评价的人来说是如何得不重要）。[1920 版注]

97. 尽管这个标题可能指涉的是对各种著作的某种编辑，但它更有可能指的是托马斯·肯皮斯（Thomas à Kempis，1380～1471 年；来自荷兰的肯彭）所写的一部著作。肯皮斯拥有关于《圣经》的大量知识并写了许多富有灵感的著作，内容涵盖从论日常生活的实践虔诚到神秘体验。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

98. 关于这一点，可特别参见恩斯特·特勒尔奇的文章《英国的道德学家》，载于《新教神学和教会的实用百科全书》[参见注 10]，第 13 页。

99. 下述［两个例子］以非同寻常的清晰性，揭示了那些似乎是“历史偶然事件”的**完全切合实际的**宗教观念和情境所具有的某种影响的巨大范围：(1) 例如，那些在某种归正会基础上产生的虔信派的圈子，有时为缺少一个修道院而直率地表示**遗憾**；(2) 拉巴迪和其他人的“共产主义”实验最终是修道院生活的一种替代物（*Surrogat*）。[让·德·拉巴迪（Jean de Labadie，1610～1674），最初为一名耶稣会士，是具有神秘主义取向的法国唯灵论（Spiritualism）的主要代表；后来成为加尔文宗信徒，后又成为门诺派教徒。他的著作对斯彭内尔产生了影响。]

100. 因为其非正统的基督教观点，弗兰克被确定为宗教改革的反对者。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

101. 的确，这种观念就存在于宗教改革时期的某些教派自身之中。即使是里敕尔（参见《虔信派的历史》，同上引［注 19］；第一卷，第 258 页及以下），虽然他认为后来的发展是宗教改革观念的某种退化，但他并不对下述观点持有异议：“改革派教会表现出彻底的经验性特征；而且，信徒们**如果不具有伦理活动的标记**，那就不能被算作这个真正教会的成员。”（参见，例如《高卢信纲》［1559］25，26；《比利时信纲》［1562］29；以及《较晚的瑞士信纲》［1562］17）

102. “感谢上帝，我们不属于大多数。”（托马斯·亚当斯：《清教神学家文集》，第 138 页）

103. 在历史上如此重要的“长子继承权”(birthright)因此在英国获得了这样一种重要的支持:“最早出生者都被记在天庭……因为长子的继承权不会被废除,而且其注册之名永远不会被删除,因此,他们将会确定无疑地继承永恒的生命。”(托马斯·亚当斯:《清教神学家文集》,第14页)

104. 在理论上,路德宗对忏悔者之**悔悟**的情感与后来发展起来的加尔文宗禁欲主义并无内在差异。然而在实践中,这种相异性确实存在。对于这种加尔文宗而言,这样的悔悟在伦理上是没有价值的,而且对神所谴责者是没有用的。对于那种对其选民地位比较确定的人而言,他自己的罪行(这些罪行在某种程度上是世所公认的)构成了反向发展和不完全努力争取选民地位的一个征兆。与悔罪之表现相反,加尔文宗信徒**憎恨**其并通过代表上帝荣耀的活动来克服它。参见豪(1656~1658年,他是克伦威尔的随军牧师)在《论人对上帝的敌意》以及《论上帝与人的和解》(《清教神学家文集》)中的分析:“肉体之心(carnal mind)是上帝的**敌人**。因此,正是这种心,不仅在沉思的意义上,而且在实践和行动的意义上必须予以更新。”(第237页)另外,“和解……必须始于(1)对你以前的敌人……具有一种深深的确信……[并意识到你]已经与上帝相**疏离**……”(第246页)[以及](2)“对于巨大的不义以及其中[必定会产生的]邪恶的一种清晰的和生动的理解”(第251页)。

此处提及的仅仅是对罪的憎恨,而非对罪人的憎恨。然而,雷娜特·德斯特(Renate d'Este)公爵夫人(莱昂诺里[Leonore]的母亲)在写给加尔文的著名信件中已经表明罪是被传递给人的。除其他主题外,她在此处写道,**如果**她确信其父亲和丈夫都属于神所谴责者,她也会对他们持**憎恨**之情。以上我论及的是个人内在地与通过“自然的”情感确立起来的共同体纽带的分离——作为预定论的一个结果(参见第61~62页)。这封信件提供了这种分离的一个例证,同时也是这种分离向与特定的个人的关系转移的一个例证。

105. “独立派”(1581年创建于英格兰)想要每个宗教集会都完全独立于英国国教圣公会;其美国支派在建立哈佛大学和耶鲁大学的过程中都起过作用。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

106. 独立派—加尔文宗信徒欧文——克伦威尔治下的牛津大学副校长——对这个原则做了如下阐述:“只有那些证明了其**新生或者圣洁**的人才应当被接受为或者算作是可见教会(visible church)的适合成员。凡缺少这种原则的地方,也就**丧失了教会的那种实质**。”(《福音基督教起源的考察》)关于这个主题,另外可参见后面的《新教教派与资本主义精神》一文。

107. 多纳图派教会(Donatist Church)存在于4~7世纪的北非,由来自

迦太基的一名主教多纳图创建。多纳图倡导，教会要对其成员施加极端的纪律手段。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

108. 参见后面的《新教教派与资本主义精神》一文。

109. 《日内瓦的天主教》，第149页。贝利：《虔诚的实践》[参见注32]，第125页："我们在生活中的行动，似乎只应当接受摩西的权威。"

110. "律法在归正会信徒心目中是一种受到赞许的存在，它构成了一种理想的规范。另一方面，对于路德宗信徒而言，因为律法是一种难以企及的规范，所以他们感到沮丧和压迫。"在路德主义那里，为了唤醒必要的谦卑，律法居于教义问答之**开篇**，在福音之前；而在归正会的教义问答中，律法通常位居福音**之后**。归正会责备路德宗信徒，因为他们具有一种"对成圣的惧怕"（莫勒语），而路德宗则批评归正会信徒，因为他们"对律法的卑屈的奴役状态"以及他们的傲慢自大。

111. 《对英国内战的研究与反思》，同上引[注5]，第79页及以下。

112. 尤其不应当忘却的是《雅歌》。例如，清教徒完全忽略了其东方式情欲对圣伯尔纳著作中的虔诚观念之发展的影响。

113. 关于这种自制（self-discipline）的必要性，例如可参见我们已经指出的查诺克关于《哥林多后书》13：5的讲道，载于《清教神学家文集》，第161页及以下。

114. 大多数道德神学家都建议对这些程序给予支持。巴克斯特亦如此，参见《基督徒指南》，同上引，第二卷，第77页及以下。然而，他并没有掩盖其"危险性"。

115. 当然，关涉人们之伦理行动的簿记在其他地方也广为传布。然而，被置于其上的这种**侧重点**迄今为止则是缺失的。现在，簿记成为决定人们的拣选或受谴责地位的永恒性的唯一**认识**手段。因此，早期缺失的也是心理上的**报偿**。当加上关于这种"算计"的勤勉与细致时，这种报偿就成了决定性的（因素）。[1920版注]

116. 相对于其他（具有外在类似性的）行为类型，**这**就是决定性的区分。[1920版注]

117. 巴克斯特（《圣徒的永恒安宁》，第十二章）也对上帝的**不可见性**给予了解释：正如人们通过书面通信的方式就可能与未曾谋面的陌生人实现某种有利可图的交易一样，他们通过与不可见的上帝的"神圣交易"（holy commerce）来获得"一颗昂贵的珍珠"也是可能的。这些商业性的直喻——而非早期道德学家的著作和路德主义之中共有的辩论性的直喻——是清教所具

有的相当典型的特征。实际上，清教允许人们“通过讨价还价的方式来获得”他们自己的救赎。也可参见，例如下述引自一个布道的段落：“我们估算一件东西的价值时，所依据的是某个智者与之交换的价格；后者对这件东西既非一无所知，这件东西也不是他的急需之物。基督，上帝的智慧，献出了他自己、他自己宝贵的鲜血，以赎回（人的）灵魂，而他知道这些灵魂是什么，而且对之并无需求。”（马修·亨利：《灵魂的价值》，载于《清教神学家文集》，第313页）

118. 关于诺利斯，参见注13。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

119. 相反，路德本人说：“呼喊先于我们所承担的所有使命，受苦比我们所有的主动进取都崇高。”

120. “彻底的超越性”（complete transcendence）指涉的是清教徒的《旧约》上帝。因为对信徒来说，他是遥不可及的、全能的和全知的，所以他的动机对于那些仅仅为尘世的凡夫俗子而言是完全不可知的。人们可以轻易地推论出：这样一个深不可测的神可以被抛弃和不予理会。然而，韦伯在此恰恰提出了相反的观点，因为预定论恰好将这种上帝与其子民连接起来了，甚至是以一种强烈的方式（“运用绝对的决定论”）。一旦这种联结确立起来，他的规范——由于其全知全能——就成为“绝对有效的”。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

121. 韦伯在上文简洁地概括了他对“理想型”的“标准”用法。某个模型（理想型）一旦被明确地表述出来，就会被用来作为经验调查的一个定位点。因此依据该模型就可以“测度”特殊的个案。一旦这些个案对于该模型的“背离”得以确定，那么，这些经验性个案就可以被清晰地界定。参见韦伯《社会科学与社会政策中的“客观性”》和《经济与社会》（英文版）（参见上注78）。也可参见S. 卡尔伯格《马克斯·韦伯的比较—历史社会学》(*Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, Chicago: University of Chicago Press, 1994)，第81~142页。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

122. 这一点也在路德宗伦理学说的发展过程中得到了最清晰的展现。关于这个主题，参见G. 赫尼克《关于早期新教伦理的研究》(*Hoennicke, Studien zur altprotestantischen Ethik*, Berlin, 1902)。也可参见恩斯特·特勒尔奇发表在《哥廷根学报》（1902，第8期）上的富有教益的评论。路德宗学说特别是沿着较为古老的**正统**—加尔文宗学说之方向发展的，这一点在形式上通常很有意义。然而，不同的宗教取向一次次地彰显出来。

[路德的顾问] 梅兰希顿为了给道德与信仰之间的关联性提供一个坚实的基础，将**悔罪**（penitence）的概念放到突出的位置。必须将产生于信徒与戒律

之关系的悔罪置于信仰之前，而善工又必须放在信仰之后，否则，信徒的信仰（几乎都是以某种清教的方式来表述的）就不可能是真正的信仰——亦即，以救赎是正当的为基础的信仰。

对梅兰希顿来说，某种程度的（相对）完美在世间也是可以达到的。的确，他最初甚至教导一种正当感，即得救的人是要得到奖赏的，其目的是使人们能够做善工。另外，信徒本身那不断增长的完善性，至少意味着信仰能够提供的此世救赎的程度。而且，晚期路德宗教义学家也发展出这种观念，即善工是信仰必然的果实，而信仰能够唤起一种新生活。这种观念与归正会发展起来的观念看起来是完全相似的。

梅兰希顿早就（在晚期路德派信徒中间更是如此）不断地援引戒律来回答“善工”是什么这个问题。作为路德之原初观念的一种遗产，保留下来的只有那种与《圣经》学问，特别是与《旧约》的特殊规范的某种取向相一致的已不太认真的态度。就其实质而言，保留下来的只有摩西十诫。它将**自然**道德律的那些最重要的原则给予了系统化，并因此认为这些原则提供了行动的规范。**然而**，从摩西十诫的法令有效性到通过**信仰**的正当辩护（路德宗越来越强调这对于救赎具有绝对的重要意义）并没有产生可靠的联结。这种联结之所以缺乏，仅仅是因为路德宗的信仰与加尔文宗的信仰具有一种完全不同的心理特征（见上文）。

第一个时期的正统路德宗立场被放弃了。这种取向之所以必定会发生，是因为路德主义现在采取这样一种教会的形式，即将其自身视为一种救赎灵魂的机构（*Heilsanstalt*）[参见《经济与社会》（英文版），第557～563页]。然而，路德主义虽放弃了旧立场，但却没有阐明新观点。尤其是，人们不可能引入——因为害怕失去教义上的“**因信称义**”（*sola fide*）之基础——下述观念，即把对整个生活的某种禁欲主义的理性化当作每个信徒的伦理任务。所缺失的恰恰是加尔文宗中通过预定论的影响而使得信众的**确证**（信仰）观念不断增加它所能达到的意义这种动力。另外，与这种学说之缺失相一致的是，基于巫术的圣礼渗透到路德主义之中（一旦某种关于**新生**的观念[人们期望救赎的新生]，至少是其早期的形式，被传递到**洗礼**的实践中，这种情形就会发生）；而这种渗透必定（在假定恩宠的**普遍主义**的情况下）对某种系统性的道德（methodical morality）之发展产生影响[就像加尔文宗中发生的情形]。也正是因为路德主义中存在对于圣礼的巫术性解释，所以这种结果必定削弱了**自然状态**（*status naturalis*）与恩宠状态（state of grace）之间的对比——特别是由于路德宗对于原罪的强有力的强调。

然而，由于路德主义中的一种并非不太重要的因素，即路德主义对于正当行动的**绝对法庭辩论式的**（*exclusively forensic*）解释，任何一种沿着系统性的道德方向的发展甚至会受到更大的削弱。这种解释假定，上帝判决的可变性是皈依的罪人之**特定的**悔罪行动的一个后果。而这种后果恰恰是梅兰希顿日益强调的。他的学说的这种整个的改变——这种改变在他对**悔罪**不断给予强调的过程中变得更加显著——实际上与他对于**意志自由**的宣称本质上是共同发展的。

所有这些决定了路德宗信徒之生活组织的**非**系统性的特征。的确，作为忏悔之持续的一个后果，以**特定的**恩宠行动与特定的罪相交换必定构成路德宗普通信徒的救赎内容。而那些他们本人创造了他们自己之救赎确定性的选民圣徒（elect saints）的贵族气派的发展，则并非路德主义的特色。既不可能出现沿着某种**没有**上帝之律法的道德方向的发展，也不可能发生迈向一种以这种律法为取向的理性**禁欲主义**的运动。相反，上帝的律法作为某种法令和理想的要求依然保留在路德主义中，虽与**信仰**相并列，但与之并无有机的关联。另外，因为拒斥对《圣经》的严格研究（因为这意味着通过善工来获得救赎），所以律法在其精确内容方面依然是十分不确定、不明确的，以及最重要的是，它是不系统的。

正如特勒尔奇所说的（同上引），从伦理学说的角度看，路德宗信徒的生活依然是一种“仅仅是开端、从未完全成功的大杂烩”，是片段性的和不确定的格言的某种大拼凑。这两者都不具有指导（信徒的）生活“朝向某种连贯地组织起来的整体”的效果。毋宁说，生活多少变得以对现存情境的某种放任顺从为取向，而这与路德本人已经采取过的路线是完全一致的。

这种发展（**连同**这个国家的某些政治命运一起）也在本质上解释了德国人对于外来文化之影响的“听之任之”，以及他们的民族性的变化要快于其他民族（在德国，人们是如此经常地抱怨这种状况）。即使在今天，这种普遍的听之任之的姿态也对我们所有的关系都具有某种影响力。在德国，个人对文化的吸取依然很弱，这是**因为**这种吸取本质上是沿着对以某种“权威式的”方式所提供的东西的被动接受这种途径发生的。

123. 关于这些问题，可参见（例如）奥古斯特·托鲁克（August Tholuck）的那部以大量漫谈为衬托的著作，《理性主义的早期历史》[*Vorgeschichte des Rationalismus*, Halle: Eduard Anton, 1853－1862]。

124. 这主要是由于第一次世界大战和第二次世界大战之后形成的以普鲁士为基础的刻板印象所致，人们对今天的德国人的看法通常是不同的。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

125. 关于伊斯兰教的预定论（或者更恰当地说，先决论［参见注46］）的完全不同的后果及其原因，参见F. 乌尔里希，同上引［注46］。关于詹森派的预定论，参见P. 霍尼希斯海姆，同上引［注30］。［1920版注］

126. 参见［下面的］《新教教派与资本主义精神》论文。［1920版注］

127. 里敕尔在其《虔信派的历史》（同上引［注19］，第一卷，第152页）一书中，寻求以下述方式来确定（拉巴迪之前的时期里）这些界限（顺便指出，这种确定仅仅基于尼德兰的一些例子）：（1）虔信派信徒形成了一些秘密宗教集会；（2）他们以一种"与新教徒的救赎旨趣相对立的方式"，培育出"物质的和身体的存在毫无价值"这种观念；以及（3）他们以一种与归正会传统相对立的方式寻求"与主耶稣的亲切关系中的恩宠确定性"。

［然而，里敕尔的标准存在许多问题。］就这个较早时期而言，这最后一个标准只有对他所讨论的虔信派的一种代表才是正确的。另外，"物质的和身体的存在毫无价值"这种观念是加尔文宗之精神的一个固有的、真正的产物；而且，这种观念只有在"人类欲望毫无价值"之观念导致对现世的某种实际逃逸的地方，才会指导加尔文宗脱离新教的正常发展路线。最后，这些秘密宗教集会自身（在某种程度上，尤其是出于和教义问答相关的理由）已经因为多特雷赫特宗教会议而建立起来了［并因此不仅仅与虔信派相关］。

里敕尔的研究所分析的虔信派之虔诚的某些特性与我们此处的讨论具有相关性：（1）在生活的所有"外在方面"具有较大的"精确性"，遵循《圣经》的章句，甚至是以一种卑屈的方式（希斯贝特·富特有时就具有这种特征）；（2）不把在上帝面前的辩护以及与上帝的和解视为目的本身，而是仅仅作为迈向神圣的、禁欲的生活之**手段**（我们也许会在洛登施泰因（Lodensteyn）那里发现这种特征，而梅兰希顿也对此有所暗示，参见上注121）；（3）对作为真正再生的一个标记的"忏悔斗争"（penitence struggle）给予高度评价（正如W. 蒂林克［Teellinck］首先教导的那样）；（4）禁止参与有尚未获得新生者参加的圣餐礼（下文将在一种不同的背景中来讨论这个问题），以及与之相关的情形，即曾经的"预言"复兴而形成秘密宗教集会——也就是说，非神学家，甚至女性（安娜·玛利亚·许尔曼）都被允许来注解《圣经》（尽管这逾越了多特雷赫特宗教会议所定教规的界限）。

以上诸点都关涉虔信派信徒对归正会的教义与实践的背离——这种背离有时达到了某种重要的程度。尽管如此，与里敕尔在其研究中没有包括的那些教派（尤其是英国的清教徒）相比，他所指出的所有这些假定的显著特征（除第三点［虔信派信徒寻求"在与主耶稣的亲切关系中的恩宠之确定性"］外），

实际上代表的仅仅是对归正会的虔诚的整个发展路线内部各种趋向的一种强化而已。

在某种特定的意义上，里敕尔之分析的公允性被弱化了：这位伟大的学者将他自己关于教会—政治的或者（也许，更恰当的表述是）宗教政策之争论的价值判断带入了其研究。特别是，他对所有的禁欲式虔诚的敌意，导致他将所有趋向禁欲主义的发展都解释为对“天主教”的逆转。然而，早期的新教（正如天主教一样）所指涉的是“所有类型的人以及人的境况”［沃尔特·贝赞特爵士］。**的确**，天主**教会**在其詹森派的［改革］表现形式中，［依然］拒斥现世禁欲主义的严苛性，正如虔信派［它倾向于沉思］反对17世纪的天主教寂静主义一样。

无论如何，对于我们特殊的考察来说，当虔信派信徒面对“世俗的”任务时，那被强化了的焦虑导致一种从其存在于私营经济中的职业生活中的逃离；此时虔信派才开始产生与加尔文宗在质上（而非仅仅程度上）的分歧。也就是说，这种逃离导致虔信派信徒形成了奠基于某种修道院—共产主义之基础上的秘密宗教集会（就像拉巴迪所倡导的那样）。正如当代人关于某些极端的虔信派信徒的叙述，它也导致对于职业性天职中的世俗工作的有意**忽视**（以便有利于沉思）。

凡是在沉思开始获得里敕尔视为“伯尔纳主义”（Bernardianism）（因为其精神气质首先出现在伯尔纳对《雅歌》的注解中）所指涉的那种特性的地方，这种转向自然就会特别频繁地出现：一种具有虔诚心境的神秘宗教，有助于**神秘合一**，隐秘地具有少许的性爱色彩。即使是从某种宗教心理学的角度来看，这种神秘合一也无疑呈现一种与归正会的虔诚相对立的**不同的关键点**；不过，这种差异“也”与富特所例证的加尔文宗的禁欲**形式**相对立。然而，里敕尔不断地寻求将这种［神秘的］寂静主义与虔信派的**禁欲主义**结合起来，并因此使这后一种禁欲主义服从于［他的实际］批评。他试图通过指出在虔信派的文献中所发现的来自天主教的神秘主义或禁欲主义的每一处引述来做到这一点。然而，即使是英国与荷兰的道德神学家们，也会完全“无可置疑地”引用［神秘主义者］伯尔纳、波拿文都拉以及托马斯·肯皮斯［来与禁欲主义相对抗］。

对于所有的归正会来说，它们与天主教之过去的关系都是一个相当复杂的问题。依据所强调的要点不同，（上述）第一个特征是加尔文宗所具有的，而其他的似乎与天主教（或者它的某些特征）更为接近。

128. K. M. 米尔布特为《新教神学和教会的真正百科全书》（第三版）撰

写的具有高度启发性的条目“虔信派”论述了虔信派的起源。(但是) 他对于虔信派的归正会先驱的忽略以及对斯彭内尔的个人宗教体验的排他性关注，却使人感到相当奇怪。古斯塔夫・弗赖塔格在《德国历史画卷》系列中提供的对于虔信派的导引，即使在今天也很值得一读。关于英国虔信派的起源，其同时代的人的看法可参见 W. 惠特克《虔信派最初的制度纪律》(W. Whitaker, Prima Institutio disciplinaque pietatis, 1570)。

129. 众所周知，这种观点使得虔信派能够成为**宽容** (tolerance) 观念的主要社会担纲者之一。我们应当借此机会插入一些关于这个主题的要点。如果我们暂时撇开人文主义—启蒙运动关于**冷漠** (indifference) 的观念，那么，西方的宽容观念就具有如下主要根源：(1) 纯粹政治性的**国家理由** (*Staatsraison*) (如奥兰治的威廉为代表)；(2) 重商主义 (例如，特别表现在阿姆斯特丹和许多城市中、庄园领主以及支持教派成员为经济发展之重要的社会担纲者的君主们)；以及 (3) 加尔文宗之虔诚的激进表现形式。[在转向对西方的宽容观念的另外一种根源的论述之前，必须对加尔文宗虔诚在其中构成这种观念的一个重要根源的方式给予若干评论。]

预定观念基本上防止了国家通过其不宽容 (政策) 来实际促进宗教发展。根据这种观念，国家的不宽容并不能够使它去拯救单个的灵魂；只有关于**上帝的荣耀**的观念诱使教会在镇压异端的时候请求国家的协助。然而，越是强调牧师和圣餐礼的所有参与者都必须是选民的成员，下述情形就愈加无法接受：(1) 国家在任命新牧师的过程中的每一种干预；(2) 每一种将牧师职位授予来自大学的学者的行为，而这仅仅是基于他们具有彻底的神学训练 (但他们之中可能包括某些也许不属于选民之列的人)；以及一般而言，(3) 政治权力 (其行动通常并非不受指责) 对宗教集会所关切的事务的每一种干预。

归正宗的虔信派通过贬低教义正确性之价值以及通过渐渐地松弛“教会之外无救赎” (*extra ecclesiam nulla salus*) 这个公理，来强化对这种外部干涉的反对。对加尔文而言，让包括神所谴责者在内的所有人都服从教会的神圣指导，是唯一与上帝的荣耀相--致的行为。尽管如此，在新英格兰，人们仍试图建立作为选民贵族的教会。然而，激进的独立派信徒早就抵制各种市民群体以及任何教阶权力 (hierarchical powers) 在虔诚的信徒确证其信仰 (这种确证只有在特殊的教团内部才是可能的) 的监察过程中的每一种干预。上帝的荣耀要求甚至将神所谴责者带入教会纪律的管理之下，这种观念开始被另一种不同的观念 (这种观念一开始就存在，不过后来渐渐被越来越热切地强调) 压制：如果允许上帝所谴责的人参加圣餐礼，那么上帝的荣耀就会受到亵渎。这种观

念必定导致意志论，因为它将导致一种“信徒的教会”（believer's church），亦即导致一种仅仅包括选民的宗教共同体。

较之其他教团，加尔文宗的浸礼会（例如，“圣徒国会”的领导者普雷塞戈德·贝邦（Praisegod Barebone）就属于此派）从这种思路中得出的推论具有更大的一致性。克伦威尔的军队支持良知自由，而“圣徒国会”甚至支持教会与国家的分离，**因为**它的成员都是虔诚的虔信派信徒。也就是说，在为良知自由以及因此（而导致的）宽容观念提供支持的动力时，宗教理由是**有效的**。

[现在让我们转向西方的宽容观念的第四个主要根源。]（4）**浸礼诸派**（下文将对它们予以讨论）自其存在伊始就不断地支持下述基本原则，即只有选民才能被教会共同体接纳（较之于禁欲新教诸派，它们对这种原则的坚持更加有力，而且具有更大的内在一贯性）。因为这种理由，它们（a）拒斥下述观念，即教会是一种为所有人提供救赎的机构（*Anstalt*）[参见《经济与社会》（英文版），第 557 ~ 563 页]；以及（b）反对世俗权力的任何干预。因此，在这种情形中，产生出对无条件宽容之要求的也是一种**有效的宗教**理由。

第一个出于这些理由而支持无条件的宽容**以及**教会与国家相分离的人，肯定是[英国的神学家和英国国教的反对者]罗伯特·布朗[Robert Browne，1550 ~ 1633][①]。他几乎比浸礼会信徒要早一代人、比罗德岛殖民地的清教创建者和宗教自由的先驱者罗杰·威廉斯[Roger Williams，1628 ~ 1680 年]要早两代人。在这个方面的第一个教会共同体的宣言，似乎是英国浸礼会信徒于 1612 或 1613 年在鹿特丹公布的决议：“官员不要干涉宗教或良知问题……因为基督就是教会和良知的王与立法者。”第一份要求把**有效**保护良知自由免受国家干预作为**一种权利**的教会共同体的正式文件，肯定是 1644 年（某些特别的）浸礼会信徒之信纲的第 44 条。

应当再次强调的是，我们偶尔发现的那种观点，即宽容**本身**有利于资本主义，当然是完全错误的。宗教宽容既不特别是现代的（产物），也非西方独有的东西。在中国、印度、希腊化时期近东的诸大帝国、罗马帝国以及诸伊斯兰帝国，宗教宽容都曾处于支配地位。它的支配地位长期不衰，只是因为与国家本身相关的理由（而这些理由即使在今天仍限定着其扩展的范围）才受到限制。然而，我们在 16 和 17 世纪的世界的任何地方都找不到这种宽容的程度。我们发现这种宽容程度在清教占据支配地位的那些地区是最低的，例如在政治

① 本英译本此处注明的是 Robert Browne [1550 - 1633]，而德文版（以及帕森斯译本）则标明的是 John Brown。本著康—简版中译注指出，此处可能将 Robert Browne 误写为 John Brown。——中译注

一经济扩张时代的荷兰和泽兰（Zeeland）［荷兰的岛屿省份，被丹麦的海岸线隔开］，或者清教的英格兰和新英格兰。**宗教上的不宽容**显然是西方（宗教改革之后，同样存在于它之前）的特征，这类似于（例如）萨珊王朝（Sassanian Dynasty）［波斯，226～651］的情形，也曾经盛行于中国、日本以及印度的某些特殊时期（尽管大多是出于政治理由）。可以从中得出：宽容本身肯定与资本主义没有一丁点关系。它依赖于**那些支持它的人**。后面［在《新教教派与资本主义精神》一文中］还将进一步讨论在“信徒的教会”中对于宗教宽容之要求所产生的诸后果。［本注最后两段为1920年版所添加。］

130. 这种观念的实际应用，出现在例如克伦威尔式“审查官”中间，他们是牧师职位候选人的审查者。与其说他们寻求的是评估那些候选人的神学知识，不如说他们试图确定这些候选者个人的恩宠状态。也可参见后面的［《新教教派与资本主义精神》］一文。

131. 虔信派对亚里士多德以及一般意义上的古典哲学所持的特有的不信任态度，早在加尔文那里就以某种形式表现出来了（参见《基督教原理》，第二卷，第二章，第四节；第三卷，第二十三章，第五节；第四卷，第十七章，第二十四节）。众所周知，在路德的著作中，这种不信任也毫不逊于（加尔文）。然而，由于人文主义（主要通过梅兰希顿）的影响，以及与护教学和对牧师的教育培训相关的紧迫情势，路德思想中的这种对抗性被推到一边了。对于救赎，以及对于未受教育者**所必要的**一切都以一种清晰的方式包含在《圣经》中。当然，《威斯敏斯特信纲》也对此有所教诲，并且使用的是一种与传统相一致的方式。

132. 官方教会对于虔信派中的这种发展表示抗议。例如，甚至可参见苏格兰长老教会1648年的（比较简略的）教义问答（第七章）。官方教会将**非**家庭成员参加家庭祈祷视为对教会**职责**之权威的某种侵犯，并对此予以禁止。正如伴随着每一个禁欲主义教团的形成所发生的情形那样，虔信派也使个人从所有的家庭父权制（它总是在意已确立的职责之威望）之束缚中解放出来。［1920版注］

133. 我们在此处有意忽略了对这种宗教意识中的诸实质性要素之间的“心理”关系（在这个术语的科学的和**专门的**用法的意义上）的讨论，这样做是有充分理由的。甚至是对相应的术语的使用，我们也尽可能地避免。心理学的，也包括**精神病学**的那已被接受的和可靠的概念工具，在目前也不能为了历史研究的目的而延伸得太远，并被直接用到我们的主题领域——至少关于历史判断是否以一种不带偏见的方式来形成的这一点就不是无可置疑的。对心理学

术语的使用最终会产生如下诱惑，即给那些围绕关于既定事例的很容易理解的以及通常是相当琐碎的事实，披上一层由浅薄的涉猎者所喜爱的晦涩的、生僻的词句而产生的学究式困惑构成的面纱。其结果将会产生一种关于不断提高的概念精确性的幻象。

遗憾的是，例如，卡尔·兰普雷希特［Karl Lamprecht，1856～1913，文化与经济史学家，莱比锡大学文化与世界史系的创建者］的著作就是这方面的一个典型。我们可以比较严肃地对待应用精神病理学的概念来理解历史上的某种集体行动的若干研究。参见 W. 黑尔帕赫《歇斯底里的心理学基础》（*Hellpach*，*Grundlinien einer Psychologie der Hysterie*，Leipzig：W. Engelmann，1904），第十二章；以及他的《神经质与文化》（*Nervosität und Kultur*，Berlin：J. Rade，1902）。在我看来，即使是这位多才多艺的作者也受到兰普雷希特的某些理论的有害影响（虽然我在此无法力图去正视这个论题）。即使是那些仅仅熟悉关于虔信派的初步文献的人也完全知道，和早些时候的研究相比，兰普雷希特关于虔信派的概要性评论是多么毫无价值（参见其《德国史》［*Deutsche Geschichte*，Berlin：Weidman，1909－1920，12vols.］，第七卷）。

134. 例如，肖尔廷修伊斯所领导的“精神基督教”（Spiritual Christianity）① 的信徒就是如此［参见注 56］。在宗教史中，这种观念可以追溯到《以赛亚书》中关于上帝的仆人的章节［第 53 章］以及《诗篇》第 22 章。

135. 正如有时出现在荷兰的虔信派中的情形那样，后来则受到来自**斯宾诺莎**的影响。

136. 参见拉巴迪、［赞美诗作者、神秘主义者以及心理学家格哈特·］特尔斯特根（Gerhard Feersteegen）等人的著作。

137. 弗兰克为孤儿和无家可归的孩子建立了学校，这些学校实行一种严格纪律，而这种纪律是为了强化独立性和宗教虔诚而设计的［1697～1769］。参见上文关于斯彭内尔的注 2 和关于亲岑道夫的注 3、4。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

138. 当斯彭内尔（有人会想到：斯彭内尔！）对控制秘密宗教集会之统治权力的权限（混乱和滥用的情形除外）提出抗议时，这种思维训练也许得到了最清晰的表现。对他来说，此处的论题关涉的是受到使徒法令所保障的基督徒的**基本权利**（参见《神学思辨》，第二卷，第 81 页及以下）。原则上，这正

① 肖尔廷修伊斯使用的是 inniges Christentum。——中译注

是清教关于每一个人的权利之范围和有效性的立场；亦即，这些权利遵循神法（*ex jure divino*），并因此是不可剥夺的。

无论是这种异端［从路德主义的观点来看］还是下文提及的贝利的文本，里敕尔都没有忽略（参见其《虔信派的历史》，同上引［注 19］，第 115、157 页）。里敕尔对“基本人权”观念的实证主义批评与历史事实极其不符（更不用说这种批评的平庸了）。我们受惠于基本人权观念并不逊于**一切**，而且今天即使是最“反动的”人也会重视它，认为它对个体自由的领域具有根本性的意义。尽管如此，我们当然还必须完全赞同里敕尔的如下看法，即关于每个人的权利，不论是其范围还是有效性方面，在斯彭内尔的思想里都缺乏与这种观念的某种有机关联，他在这一点上依然保持着路德宗的立场。［关于韦伯对“基本人权”的论述，例如可参见《经济与社会》（英文版），第 1403 页；《沙皇俄国的民主前景》，载于《韦伯：译文选编》（*Weber: Selections in Translation*, edited by W. G. Runciman, New York: Cambridge University Press, 1978），第 282～283 页。］

宗教集会（*collegia pietatis*, conventicles）本身是以斯彭内尔著名的“虔诚的欲望”（*Pia desideria*）［参见注 2］为理论基础的，而实际上也是由他创立的；它们与英语中的“圣经集会”（prophesyings）基本相对应。后者首次出现在拉斯科的约翰尼斯位于伦敦的《圣经》研究小组之中（1547 年）。从那以后，它们就被列入利用清教虔诚来反对教会权威的形式的永恒名录之中。最后，正如众所周知的那样，斯彭内尔通过下述论证来将其对教会纪律（如在日内瓦确定的）的拒斥予以合法化，即它所指定的社会担纲者——“第三等级”（即**经济地位**：基督教的平信徒）——在路德宗教会中没有被整合到教会组织之中。另一方面，路德主义之软弱性的一个典型例证，出现在关于革出教会（excommunication）的讨论中：那些被任命为治理法庭团体的世俗成员的地主士绅被公认为“第三等级”的代表。

139. 根据其同时代人的看法，甚至在“虔信派”这个**名称**（首次出现在信奉路德宗的地区）中，其特征也是明显可见的；也就是说，产生于**虔诚**（*pietas*）的一种井然有序的商业**公司**。

140. 诚然，尽管这种动机极其适合于加尔文宗，但它并不**仅仅**适合这种教派。它在**最早的**路德宗教会法规里也特别常见。

141. 在《希伯来书》5：13，14 的意义上。参见斯彭内尔《神学思辨》，第一卷，第 306 页。

142. 除了贝利和巴克斯特（参见斯彭内尔《拉丁神学中的劝诫与规制》

[*Consilia et judicia theologica latina*, Frankfurt: Jungi, 1709], 第三卷, 第六章, 第一节, 第1、47段; 第六章, 第三节, 第3、6段), 斯彭内尔特别喜爱托马斯·肯皮斯以及最重要的陶勒尔（他并没有完全理解其著作; 同上引, 第三卷, 第一章, 第一节, 第1段)。关于陶勒尔的详细讨论, 参见同上引, 第一卷, 第一章, 第一节, 注7。在斯彭内尔看来, 路德的思想直接源自陶勒尔。

143. 参见里敕尔, 同上引, 第二卷, 第113页。斯彭内尔拒绝将后来的虔信派信徒（以及路德）的"悔罪斗争"视为真正皈依的**唯一的**决定性标志（斯彭内尔:《神学思辨》, 第三卷, 第476页)。关于为救赎而努力是源自对和解之信仰的感恩的结果（这特别是路德派的一种表述; 参见本文第三章, 注7), 参见里敕尔所引段落, 同上引, 第115页, 注2。关于救赎确定性(*certitudo salutis*), 一方面可参见《神学思辨》（第一卷, 第324页): 真正的信仰与其说是**基于情感而被感受到**, 不如说是通过其**果实**（对上帝的爱和顺从）而**为世人公认**。另一方面（参见《神学思辨》, 第一卷, 第335页及以下):"当你的焦虑所关切的是关于如何能够确定你的恩宠状态时, 如果你受到我们的"——亦即, 路德宗的——"而非英国人的著作的指导, 那么你就会更加确信。"不过, 斯彭内尔赞同英国人关于为救赎而努力之性质的论述。

144. 正如A. H. 弗兰克所建议的, 宗教日记（religious diaries）在此也只是人们的恩宠状态的外在标记。系统性的实践和为救赎而努力的**习惯**应当会沿着这个方向进展并产生好人与坏人的**分离**。这大约就是弗兰克的著作《论基督徒的完美》(*Von des Christen Vollkommenheif*) 的基本主题。

145. 在哈勒大学的虔信派信徒与路德宗正统代表人物勒舍尔（Löscher）之间的著名争论中, 虔信派对于预定论的这种理性信仰与预定论的正统意义的偏差被典型地表现出来。勒舍尔在其《真正的提摩太书》（Timotheus Verinus）中甚至认为, 通过人类活动所实现的一切东西都可能被认为是与预定论的法令相对立的。弗兰克的立场——这种立场变得日益坚定——与勒舍尔相对立: 每一种关于将要发生的事情之清明的灵光一闪——而这些洞见只能来自对上帝决断的耐心**等待**——都必须被视为"上帝的暗示"。所有这些都以一种与贵格会的心理完全类似的方式发生, 并与禁欲主义中的一般观念相对应: 信徒通过理性的**系统性**（*methodicalness*）之路径而更加接近上帝。当然, 亲岑道夫在其最重要的一次决断中, 让其共同体的命运听命于某种抽签（的结果), 这与弗兰克对于预定论的信仰相距甚远。斯彭内尔在《神学思辨》（第一卷, 第314页）中考察了基督徒的"沉着宁静和顺从", 并得出结论: 信徒们应当顺从神意, 并因此不应当草率地、自恃地活动; 这种观点指涉的是陶勒尔。而这在本

质上也是弗兰克的立场。

和清教相比，虔信派之虔诚的那种实质上被弱化了的活动——它寻求的是（现世的和平）——在所有地方都十分清晰可见。一位浸礼会领袖（G. 怀特，后文还将引用他的一次演讲）在1904年阐述了与这种虔信派之虔诚相对立的其教派的伦理议程：“首先正直，其次宁静。”参见《浸礼会手册》（*Baptist Handbook*，1904，p. 107）。

146.《对哈勒大学神学学生的公开演讲》（*Lectiones paraeneticae*），第四卷，第271页。

147. 里敕尔的批评主要针对的是这种一再出现的观念。弗兰克的著作《论基督徒的完美》（Von des Christen Vollkmmen heif）包含这种教义。

148. 也可以在那些并不支持预定论的英国虔信派信徒（例如，古德温[Goodwin]）那里发现这种情形。关于古德温及其他人，参见黑珀《归正会中的虔信派与神秘主义的历史》（*Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche* [in Holland]，Leiden：E. J. Brill，1879）。尽管有里敕尔的标准著作，但黑珀关于英国或者（偶尔）荷兰的著作依然没有过时。即使在19世纪，克勒在荷兰还常常被问及其新生的**精确时间**。参见克勒的《尼德兰的归正会》，同上引［注9］。

149. 人们以这种方式来力图正视路德宗关于恩宠的重新获得之学说的那些松散的后果（以及尤其是对于普遍存在的**绝境**［*in extremis*］皈依的抵制）。

150. 对于以必须知道“皈依”的日期和时点（它与这种悔罪和突破相关）作为其真实性的一种**无条件的**迹象的反对，参见斯彭内尔《神学思辨》，第二卷，第六节，第1段，第197页。斯彭内尔不知道“悔罪斗争”，就像梅兰希顿不知道路德的“良知恐惧”（*terrores conscienti*）一样。

151. 当然，对于所有的禁欲主义所特有的“普遍祭司论”（universal priesthood）之反独裁主义的解释，也起着某种相关的作用。牧师有时也被建议延迟赦罪，直到某种关于真正的悔罪之“确证”来临。里敕尔正确地将这种实践刻画为加尔文宗在原则上的特色。

152. 在H. 普利特所著的《亲岑道夫的神学》（*Plitt*，*Zinzendorf's Theologie*，3vols.，Gotha，1869f.）中，最容易得到那些对我们来说具有实质性的要点；参见第一卷，第325、345、381、412、429、433及以下页、444、448页；第二卷，第372、381、385、409及以下页；第三卷，第131、167、176页。也可参见伯尔纳·贝克《亲岑道夫和他的基督教》（*Zinzendorf und sein Christentum*，Leipzig：F. Jansa，1900），第三卷，第三章。

153. 科内利乌斯·奥托·詹森（Cornelius Otto Jansen，1585～1638），荷兰及法国的神学家，创立了詹森派。该派是荷兰和法国天主教内部的一种反对耶稣会的运动。它倡导崇高的道德严格主义（moral rigorism）以及返回到圣奥古斯丁的古代基督教学说，尤其是它对尘世漠不关心。詹森派信徒在18世纪的法国被视为异端而受到教会的迫害。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

154. 诚然，亲岑道夫只有在下述情况下才认为《奥格斯堡信纲》是一份关于路德宗基督徒之信仰的适当文献，即将某种"烫伤伤口的脓水"（Scalding sore）倾倒在其上（正如他用其令人厌恶的术语来表达的那样）。因为他使用的语言——这种语言将诸观念溶解到某种肮脏的酿造物中——具有一种甚至比F. 托马斯·菲舍尔（F. Thomas Vischer）的著作中如此恶劣的"基督—松节油"（christo-turpentines）（参见他关于慕尼黑"基督—松节油"的争论）还要糟糕的效果，所以读他的著作就等于是一种悔罪行为。

155. 参见上注4。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

156. "没有宗教会承认那些没有通过圣水的喷洒、没有在基督的血中洗礼的人为兄弟。这些信徒**被彻底地改变了**，这种改变以下述方式变得明显，即他们为了精神拯救而做出的努力是持续性的。我们不承认明显的（可见的）基督教团。只有在那些以一种真正的和公正坦率的方式来教导上帝的道（word）的地方，以及只有在那些其教团成员是上帝的子民，**并按照**上帝的命令来**过一种圣洁的生活**的地方，这种教团才会出现。"诚然，"按照上帝的命令来过一种圣洁的生活"这句话来自路德的"小"教义问答［这个教义问答是为牧师们对平信徒进行教诲而作的，并不是为神学家们作的（"大"教义问答）］。然而，正如里敕尔已经强调过的那样，它**在那儿**是作为对如下质问的一种回答，即上帝之名是如何能够成圣的。相反，它**在这里**被用于划定**拣选圣徒**之教会的界限。

157. 参见普利特，同上引（第一卷，第346页）。甚至更具决定性的是对"善工对于救赎是否必要"这个问题的回答（引自普利特，第381页）。亲岑道夫回答说："它们对于神圣性的获得是不必要的，而且是有害的。然而，在已经获得拯救之后，它们就变得如此必要，以至于那些未能履行它们的人必定被说成并没有实际得救。"因此，在此也很清楚的是，对于亲岑道夫而言，善工并非救赎的原因；毋宁说，它们是辨认救赎的手段——而且是**唯一的**手段！

158. 参见注4。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

159. 例如，在某些关于"基督徒的自由"的讽刺漫画中（里敕尔对它们进行了猛烈的抨击；参见同上引，第三卷，第381页）。

160. 他们主要是通过对救赎学说中的报应性惩罚（retributive punishment）这个观念的极力强调来做到这一点的。在美国人拒绝了其传道企图之后，亲岑道夫使这种观念成为其救赎努力之方法论基础。自此以后，他就将**童真**以及谦恭美德的保持置于最显著的位置，作为摩拉维亚教派禁欲主义的目标。这种做法使得亲岑道夫与其共同体中那些明显类似于清教禁欲主义的倾向形成了尖锐的对立。

161. 然而，亲岑道夫的影响力是有其限度的。仅仅因为这个原因，就试图将亲岑道夫的学说［与其他新教教派和教会一起］吸纳到某种社会—心理发展阶段模型里是不正确的，就像兰普雷希特所做的那样。另外，亲岑道夫的整个宗教观所受到的影响莫过于下述因素：他是一位具有基本的封建本能的**伯爵**。从“社会心理学”的角度看，这些本能之中的情感要素与宗教“体验”时代之吻合，一如它与骑士阶层那伤感颓废的时代之契合。如果完全从“**社会—心理的**”意义上来理解的话，这种体验之中的**情感要素**与西欧理性主义之间的对立，可以通过参照德国东部地区［诸如普鲁士和波希米亚］的［组织与统治关系形式］而得到最好的领会，后者与家长制的关联完全未被中断过。

162. 亲岑道夫与迪佩尔（Dippel）的争论导致同样的结论，就像（亲岑道夫去世后的）1764年的宗教会议的宣言一样。这些宣言明确指出：摩拉维亚诸教团具有救赎**机构**之特征［这些教团具有公开的成员身份，而不是拥有排他性的成员资格的教派；参见《经济与社会》（英文版），第557～563页］。参见里敕尔的批评（同上引，第三卷，第443页及以下）。

163. 施潘根贝格是德国摩拉维亚联盟主教，亲岑道夫的继任者。他被亲岑道夫派到宾夕法尼亚去创建教会（美国摩拉维亚兄弟会）。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

164. 例如，参见该书第151、153、160等段落。**虽然**是真正的悔罪和恕罪，也有可能被排除在为救赎而做出的努力之外；尤其是第311页关于这一点的论述。这种观点是与路德宗关于救赎的教义相对应的，并与加尔文宗（也包括循道宗）相抵触。

165. 参见亲岑道夫的论述（引自普利特，同上引，第二卷，第345页）。同样，参见施潘根贝格《忠实的观念》，第325页。

166. 例如，参见普利特（同上引，第三卷，第131页）所引述的亲岑道夫关于《马太福音》20：28的评论：

当我看到一个上帝赋予其某种优异才能的人，我感到喜悦，并愉快地分享这种才能。然而，如果我注意到这个人并不满足于其才能，并反而想要使之表现在某种更美的事物之中，那么我在此看到的就是这个人之毁灭的开端。

因此，尤其是在他与约翰·卫斯理的讨论（1743 年）中，亲岑道夫否定了为救赎而作出的努力中存在着**进步**。他之所以否定这一点，是因为：一方面，他将这种救赎努力与［路德所强调的］因信称义相等同；另一方面，他还保持着一种与基督的关系，这种关系一直是**绝对地**通过情感而获得的（普利特，同上引，第一卷，第 413 页）。显然，一种关于为神所**拥有**的情感取代了成为**上帝之工具**的情感。换言之，神秘主义取代了禁欲主义（在我的《世界宗教的社会心理学》［H. H. 格斯和 C. W. 米尔斯编《韦伯文选》，同上引，第 285、289 ~ 292 页］一文中对此有所讨论；［也可参见《宗教拒世的阶段与方向》，载于格斯和米尔斯编《韦伯文选》，第 324 ~ 330 页］）。正如我在《世界宗教的社会心理学》一文中的考察，清教徒**真正**努力追求的当然是一种当下的、**现世的**倾向（**习惯**）。然而，这种倾向（他解释为**救赎的确定性**）涉及一种关于成为上帝意志的积极**工具**的**情感**。［最后四句为 1920 年版本所添加。］

167. 然而，由于这种派生性，此处的在一种天职中工作就不是始终如一地奠基于伦理之中。亲岑道夫拒绝路德关于作为“侍奉上帝”的天职以及将这种侍奉作为对某种天职之忠诚的**决定性**方面的观念。毋宁说，对亲岑道夫而言，对于天职的忠诚更多是因为“基督对于其事业的忠诚”而对基督的一种回报（普利特，第二卷，第 411 页）。［亲岑道夫的意义也是隐喻性的，因为韦伯知道德国人将是潜在的读者：我们对我们的职业的忠诚就是对基督为了我们的罪而牺牲他自己的一种感恩形式。］

168. 那句来自他论苏格拉底的论文（1725 年）中的格言是众所周知的：“一个合乎理性的人不应当没有信仰，而一个有信仰的人不应当没有理智。”换言之，正如他也是在这篇论文中所指出的：“合乎理性的人不仅应当能够坦率地揭示各种未知的基本真理，而且要能够与基本真理进行辩论。”同样为人所知的，是他对像［法国系统哲学的反对者皮埃尔·］贝勒［Pierre Bayle，1647 ~ 1915］这样的作家的偏爱。

169. 我们很熟悉新教禁欲主义对通过应用数学而进行理性化之经验主义的独特偏好，此处无需多加讨论。关于向一种数学—理性化的、“精确的”研

究形式的科学转向，参见威廉·文德尔班《哲学史教程》（*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*［Tübingen：Mohr，1980（1892）］，pp. 305－307［《哲学史》（*A History of Philosophy*，New York：Harper，1958）］。文德尔班［1848～1915］考察了这种转向背后的哲学动机以及培根所持的相对立的立场。尤其参见，他对可以将现代自然科学理解为物质—技术旨趣的产物这种观念的恰当拒斥之评论（第305页）。具有极其重要意义的这种类型的关系自然是存在的，不过这个论题要远为复杂。也可参见文德尔班《近代哲学史》（*Geschichte der neueren Philosophie*，Leipzig：Breitkopf and Hertel，1878－1880，vol. 1，pp. 40ff.）。

对于禁欲新教的立场而言，具有决定性的**观点**——其最明晰的形式无疑出现在斯彭内尔的《神学思辨》之中（第一卷，第232页；第三卷，第260页）——肯定是，正如人们能够通过其信仰的**果实**来认识基督徒一样，对上帝及其意图的了解也只能来自关于他的功绩（*deeds*）的知识。因此，所有的清教徒、浸礼会、虔信派的信徒所钟爱的科学领域就是物理学。利用类似数学和自然科学的方法论的其他学科为次要选择。很简单，人们相信从对关于自然的神圣法则的**经验性**理解开始，就可以上升到关于这个世界之“意义”的知识。作为神圣启示（加尔文宗的一种观念）的片断性特征的一种后果，其意义肯定不能通过概念思考的途径来认识。

对于禁欲主义来说，17世纪的经验主义是寻求“自然中的上帝”的机制。［参见《以学术为业》，载于格斯和米尔斯编，同上引，第142～143页。］经验主义似乎会导**向**上帝，而哲学沉思则似乎会引离上帝。在斯彭内尔看来，特别是亚里士多德派哲学，对基督教来说一直是一种基本的伤害。其他**一切**哲学则好一些，特别是柏拉图的哲学。参见斯彭内尔的《神学思辨》［注141］（第三卷，第六章，第一节，第二段，注13）。另外，可参见下述典型的段落。

> 我一直对笛卡儿寄予厚望（而他并没有读过笛卡儿）——并继续如此——的是，上帝可能会迫使人辨认出真正的哲学，因为人运用眼睛而非人类的认知力（cognition）来理解。一种健康的理解力应当以这种方向为取向，而教师们对此却是如此无知。（斯彭内尔，第二卷，第五章，注2）①

① 原文为拉丁文，此处据英文本译文译出；此处英译之意与本著三联版和康—简版的中译之意差别颇大，而后两者之间也差别甚大。而且，此处的英译和上述两个中译本对这段话的译法都令人费解。——中译注

禁欲新教的这些观点对于教育（尤其那些以较为注重获取实际技能和专门知识为取向的学科）之发展的意义是众所周知的。一旦这些观点与禁欲新教关于“隐含信仰”（*fides implicita*）的立场（与天主教相反）结合起来，禁欲新教的教育议程就被阐明了。[亦即，尽管承认对于上帝启示的虔诚信仰（甚至是作为个体），但天主教会依然保留着为信众提供关于正确信仰之指导以及要求信众支持教会之权威的权利。路德主义和加尔文宗都强烈地抨击这种立场。]

170. “那种类型的人大致以下述四种方式来寻求幸福……（1）成为卑贱者、受蔑视者和被辱骂者；（2）为了侍奉其上帝而忽略……所有不需要的感观享受……（3）要么一无所有，要么放弃他所获得的一切……以及（4）做基于一种**每日计酬**的工作，而这样做并不是为了获得工资，而是**为了蒙召**以及侍奉上帝及其邻人”（亲岑道夫：《宗教谈话》（*Religiöse-Reden*），第二卷，第180页；参见普利特，同上引，第一卷，第449页）。并不是所有人都能够或者应当成为“信徒”；毋宁说，只有那些受上帝蒙召的人才能如此。然而，根据亲岑道夫自己的告白，困难依然存在，因为登山宝训在形式上是对所有人宣讲的（参见普利特，同上引，第一卷，第449页）。这种“自由的、无等级的（acosmic）爱”与早期再洗礼派的理想之间的亲和性是显而易见的。再洗礼派是宗教改革时期的“激进派”——浸礼会、贵格会以及门诺派（参见下文第93页及以下）都是从它那儿探寻其根源，参见下注194和214。]

171. 路德主义实际上对以情感为基础的虔诚的内化（*Verinnerlichung*）绝非陌生。这种情形甚至在其后来领导层软弱的时期依然保持着。毋宁说，**此处**的根本性差异涉及**禁欲苦行的**维度。路德宗信徒以一种怀疑的态度将禁欲主义视为一种具有“善工”之寓意的对生活的严格控制。

172. 对斯彭内尔来说，较之“确定性”，一份“强烈的焦虑”构成了关于得救的某种更好的标记。参见其《神学思辨》（同上引，第一卷，第324页）。当然，我们也在清教作家那儿发现了对“虚假的确定性”的强烈警告。尽管如此，就预定论的影响确定了信众所接受的精神援助的性质这个方面而言，这种学说至少具有相反的影响。

173. 因为在任何地方，忏悔的**心理**影响都是为了**解除**个人自己对于他们行动的责任。的确，这种影响就是人们寻求忏悔的原因。它缓解了禁欲主义之要求的严格后果。[路德主义在原则上为每个人提供了忏悔的可能性。然而在实践中，信徒们在领受圣餐之前是默默地向上帝陈述其罪行的。]

174. 里敕尔在其关于乌腾堡的虔信派的介绍中，已经间接地表明了纯粹

的**政治**力量在此过程中——甚至是对虔信派之虔诚**类型**——所起的强大作用。参见其著作第三卷（同上引［注 19］）。

175. 参见亲岑道夫的表述（引自上注 169）。

176. 加尔文宗（至少是那种真正的加尔文宗）当然也是“家长制的”。而且，在巴克斯特的自传中（例如，他在具有家庭小工业的基德明斯特的活动），与成功的关联性也是清晰可见的。参见引自《清教神学家文集》的段落：“这个城镇的人依靠对来自基德明斯特的原材料进行加工的纺织业为生，而且，当他们在织布机前干活时，他们可以在面前摆放一本书，或者相互启迪。”（第 38 页）尽管如此，植根于加尔文宗伦理，尤其是紧扣浸礼诸派伦理的家长制与奠基于虔信派沃土上的家长制在构成上还是不同的。我们只能在不同的上下文中来处理这个问题。

177. 参见他的《辩护与调和的学说》（［参见注 10］，第一卷，第 598 页）。腓特烈 · 威廉一世［1648 ~ 1740］对虔信派的描述——一种适合给那些具有独立财力的人提供信仰的宗教——清晰地告诉我们，与其说那是关于斯彭内尔和弗兰克的虔信派，不如说是关于这位国王的虔信派。另外，这位国王很清楚，他为何要通过关于（宗教）宽容的法令来为虔信派敞开国土。［韦伯在此暗指的是，腓特烈 · 威廉一世所了解的是作为尽职尽责的和顺从的虔信派信徒，而他需要这样一种人口。］

178. 弗里德利希 · 洛夫斯（Friedrich Loofs）为《新教神学和教会的真正的百科全书》（第三版）所撰写的“循道宗”条目，提供了关于循道宗的一种杰出的导引性纵览。L. 雅各比（Jacoby）（尤其是《循道宗手册》）、科尔德（Kolde）、云斯特（Jüngst）以及骚塞［罗伯特 · 骚塞：《卫斯理的生平》（Southey, *The Life of Wesley*, New York: Harper & Brothers, 1847）］的研究是很有用的。关于卫斯理，卢克 · 泰尔曼的《约翰 · 卫斯理的生活与时代》（Luke Tyerman, *Life and Times of the Rev. John Wesley*, New York: Harper, 1872）一书很流行。位于（邻近芝加哥的）埃文斯通的西北大学拥有一个关于循道宗之历史的最好的图书馆。宗教［圣歌和赞美诗作者］伊萨克 · 瓦茨［Isaac Watts, 1674 ~ 1748］在古典清教与循道宗之间建立了某种关联。他是奥利弗 · 克伦威尔的随军牧师（豪）的好友，并因此成为理查德 · 克伦威尔的朋友。据说怀特菲尔德曾求教于他（参见斯基茨《英格兰 1688 ~ 1891 年的自由教会史》［同上引（参见上注 10）］，第 254 页及以下）。

179.（如果撇开卫斯理的个人影响不谈，）这种亲和性在历史上一方面来自预定论教义的逐渐消亡，另一方面源自因信称义（*sola fide*）的观念在循道

宗的创建者中强有力的复苏。不过，这种亲和性主要是受到循道宗所特有的**传道特征的推动**。这种传道成分使得某些源自“激励性”布道的中世纪的方法出现了某种（转型的）复活，而这些方法后来又与虔信派的诸形式结合在一起。

循道宗对于生活的系统组织——其目的是达到救赎之确证——肯定不属于那种迈向“个人主义”的**一般性的**发展路线。相反，在这方面，不仅可以将这种对生活的系统组织视为是先于虔信派的，而且可以认为它早于中世纪的西多会的虔诚①。

180. 循道宗的教堂为那些正遭受着特殊的内心骚动——这是关于他们的救赎状态的不确定性的一个后果——的人留了一张长条椅。在这里，公开表达恐惧和焦虑是被允许的。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

181. 卫斯理本人有时会以这种方式来刻画循道宗之信仰的效果。这与亲岑道夫之“幸福”（*Glückseligkeit*, blessedness）的亲和性是显而易见的。

182. 例如，在沃森（Watson）的《卫斯理的生平》（德文版，第331页）中，也有相同的论点。

183. 马蒂亚斯·施内肯布格尔：《关于新教诸小教派学说的讲稿》（*Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien*, ed. by K. B. Hundeshagen, Frankfurt: H. L. Bonner, 1863），第147页。

184. 怀特菲尔德——一个信奉预定论的团体的领导者（该团体在他去世后由于组织混乱而解散）——从根本上拒绝卫斯理的“完美”学说。实际上，这个学说只不过是加尔文宗关于行动作为信仰之确证这种观念的**替代物**。

185. 施内肯布格尔（同上引，第145页）。洛夫斯（Loofs）采取的是一种略有不同的立场。参见同上引。这两种结果对所有类似的虔诚而言都具有典型性。

186. 就像1770年会议的情形那样。1744年的第一次会议就已经承认，《圣经》的话语对于加尔文宗和反律法主义（Antinomianism）这两方面而言，其差别在“毫厘之间”。考虑到这种不明确性，以及只要作为一种实践规范的《圣经》的正当性依然不可动摇，那么，[人们所认为的] 教义上的差别就不应当导致某种分离。[反律法主义的信徒认为，通过上帝的恩宠，基督徒并不一定要坚守戒律。这样的顺从因被视为是信奉摩西律法（legalistic）而遭到拒

① 此处英文原文为 Bernhardian piety，应为 Bernardine piety 之误（帕森斯译本译为 Bernardine religion）。——中译注

绝，因为生活必须由内在的圣灵来引导。]

187. 一方面，循道宗因为其关于无罪之完美的可能性的教义而与摩拉维亚教派分离开来；尤其是，亲岑道夫［摩拉维亚教派的一个创立者］也拒绝这种学说。另一方面，卫斯理将摩拉维亚教派之虔诚中的**情感**因素理解为“神秘主义”。另外，他将路德关于“上帝的律法”的立场描绘为“亵渎”。人们可以在此看到那种保持在每一种对于生活的**理性**组织之类型与路德主义之间的不可避免的藩篱。

188. 约翰·卫斯理偶尔指出，在任何地方——无论是贵格会、长老派，还是英国国教，都必须信奉教条。他声称，这并非仅仅为循道宗的信徒所坚持。也可将斯基茨（同上引）的（诚然是相当概要性的）讨论与上述段落进行比较。

189. 例如，参见德克斯特《近三百年来的教派自治主义》（同上引［注10］），第455页及以下。

190. 不过，这自然会减损生活组织的理性特征，正如今天的美国黑人中所发生的情形。顺便指出，循道宗的情感主义（emotionalism）——与虔信派关于情感特征的相对温和的取向相对照——时常所具有的病理学的特征，**或许**（除了纯粹的历史缘由以及程序的公开性之外）和循道宗广为传布的地区存在着的**禁欲主义**对生活的某种比较强烈的渗透也具有密切的关联。不过，关于这一点的确定属于神经病学的领域。

191. 参见后面的第五章。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

192. 洛夫斯（同上引，第750页）极其强调这一点：循道宗使其自身与其他禁欲主义运动区分开来的是，它出现于［17世纪］英国启蒙运动**之后**。他因此将循道宗置于一种和德国［19世纪的］头30年里虔信派的复兴相类似的关系中。尽管像洛夫斯所承认的那样，虔信派是一种微弱得多的运动，但这种类似性依然能够成立（洛夫斯追随的是里敕尔的《基督教关于称义与和解的教喻》［参见注10］，第一卷，第568页及以下）。他甚至认为亲岑道夫那种形式的虔信派——与斯彭内尔和弗兰克的虔信派相对照——**也**像循道宗一样，是对英国启蒙运动的反动。尽管如此，循道宗中的这种反动（正如我们所看到的）的确采取了一种与摩拉维亚兄弟会非常不同的方向；后者至少在某种程度上受到了亲岑道夫的影响。

193. 然而，循道宗是以和其他禁欲教派相同的方式来发展这种关于天职的观念的，并具有完全相同的效果（正如上文引用约翰·卫斯理的那段话所表明的那样）。［1920版注］

194. 正如帕森斯的翻译所暗示的那样，这一节论及的是 *das Täufertum*，即“诸浸礼教派”（the baptizing sects）（门诺派、浸礼会以及贵格会；参见正文中的下一段），而非“浸礼会”（the Baptist sect）。对于这些教派来说，核心是给成人信徒——即已经达到“具有理性的年龄”（age of reason）者——的浸礼（即使他们在童年已经被施洗过）。据说，这种成熟能够使得信徒达到一种关于其信仰的自觉决定。因此，浸礼（通过全身浸入水中）构成了成人期的内在经验之外在标记：精神的新生（参见后面的《新教教派与资本主义精神》一文，其中描写了韦伯1904年在美国观察到浸礼所具有的社会意义）。在韦伯那儿，**浸礼信徒、诸浸礼教派**（baptizing sects）、**诸浸礼共同体、诸浸礼教团、诸浸礼宗派**（baptizing denominations）是被作为同义词来使用的。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

195. 而且，正如所展现的那样，这些是首尾一致的清教禁欲伦理的**弱化形式**。如果人们期望遵循更偏向［马克思主义的］方式而将这些宗教概念解释为仅仅是资本主义发展的“表现形式”或者“反映”，那么，将会发生的**显然是**这样一种弱化（形式）的**对立面**。［1920版注］

196. 在诸浸礼会中，只有“普遍浸礼会”（General Baptists）［基督是为所有人而不仅仅是为了选民而死的］可以追溯到［早就存在于16世纪中叶的］古老的再洗礼派［宗教改革时期的左翼激进派］。正如已经指出的，“特殊浸礼会”（Particular Baptists）就是指那些在原则上将教会成员身份限定为选民（或者至少限定为那些已经做过个人的信仰告白的人）的加尔文宗信徒。因此，这个团体在原则上坚持意志论，并保持所有的国家教会的反对者身份。据说，在克伦威尔治下，他们实际上并非总是一贯地坚持这种立场。尽管如此，不论特殊浸礼会（虽然普遍浸礼会也一样）在历史上作为浸礼传统的担纲者是如何重要，它们在此都没有为我们提供去对他们的教义进行特别分析的充分理由。在形式上，贵格会是乔治·福克斯和他的同伴们新创立的一个教派。然而，当我们对其基本观念进行仔细审查时，最终无疑可以将他们视为一个延续了再洗礼派传统的团体。［应当指出一些参考文献。］

关于贵格会之历史，同时也是关于它们与诸浸礼会及门诺派之关系的最佳入门书，是罗伯特·巴克利的《英联邦诸宗教团体的内在生活》（Robert Barclay, *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*, London: Hodder & Stoughton, 1876）。

关于浸礼会的历史，特别参见H. M. 德克斯特《约翰·斯密斯的真实故事：由他本人及其同时代人讲述》（*The True Story of Jone Smyth, as Told by*

Himself and His Contemporaries, Boston: Lee & Shepard, 1881); 关于这部著作，参见 J. C. 兰发表在《浸礼会季刊》(Lang, *The Baptist Quarterly Review*, 1883, p. 1) 上的评论。也可参见 J. 默奇《英格兰西部的长老会和普遍浸礼会教会的历史》(Murch, *A History of the Presbyterian and General Baptist Church in the West of England*, London: Hunter Pub., 1835); A. H. 纽曼:《美国浸礼会的历史》(Newman, *A History of the Baptist Church in the United States*, New York: Christian Literature, 1894)(美国教会史系列，第二卷); 亨利 · 克莱 · 维德:《浸礼会简史》(Henry Clay Vedder, *A Short History of the Baptists*, London, 1897 [Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1952 (1907)]); 恩斯特 · 贝尔福特 · 巴克斯:《再洗礼派的兴衰》(Ernest Belfart Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists*, New York: American Scholar Publications, 1966 [1903]); 乔治 · 洛里默:《历史上的浸礼会》(George Lorimer, *The Baptists in History*, Boston: Silver, Burdett, 1893); 约瑟夫 · 奥古斯塔斯 · 赛斯:《浸礼会体系的考察》(Joseph Augustus Seiss, *The Baptist System Examined*, Lutheran Publication Society, 1902)。

也可参见下述文献中的资料:《浸礼会手册》(*Baptist Handbook*, London, 1896ff.);《浸礼会指南》(*Baptist Manuals*, Paris, 1891 - 93);《浸礼会季刊》(*The Baptist Quarterly Review*) 以及《神圣书目》(*Bibliotheca Sacra*, Oberlin, 1900)。关于浸礼会的最好的图书馆似乎是位于纽约州的科尔盖特学院 (Colgate College) 的图书馆。

位于伦敦的德文希尔书屋 (Devonshire House) 的藏书被认为是关于贵格会历史的最佳书籍 (但我无法使用)。关于贵格会正统的官方的、现代的论述，是由鲁弗斯 · 琼斯教授编辑的《美国公谊会》(Rufus Jones, *American Friend*) [1894ff.]。关于贵格会历史的最佳著作为朗特里所写。另外，参见鲁弗斯 · B. 琼斯《乔治 · 福克斯自传》(George Fox, *an Autobiography*, New York: Harper & Brothers, 1930 [1903]); 奥尔顿 · C. 托马斯:《美国公谊会的历史》(Alton C. Thomas, *A History of the Society of Friends in America*, Philadelphia, 1895); 爱德华 · 格鲁伯:《贵格会信仰的社会面向》(Edward Grubbe, *Social Aspects of the Quaker Faith*, London: Headley Brothers, 1899)。也可参见大量的和非常好的传记文献。[1920 版注]

197. 卡尔 · 米勒的《教会史》(Karl Müller, *Kirchengeschichte*, Tübingen: Mohr, 1892 - 1919 [三卷本]) 作出了许多贡献。其中之一就是给予了再洗礼派 (就其自身而言，是一种伟大的运动，虽然这在表面上几乎看不出来) 应有的地位。没有其他宗教团体像再洗礼派信徒那样遭受过所有教会的无情迫

害——这仅仅是因为他们想要成为一个**教派**（sect）（在这个词的特定意义上而言）。沿着末世论的方向展开的一个支派在遭遇明斯特的灾难[①]之后，其中的一个后果是：尽管教派保留下来了，但在历经五代人之后，它在整个世界范围内（例如在英国）依然不为人所信。[参见下注 213 和 214。] 最重要的是，在不断地被压制和被迫转入地下活动的情况下，再洗礼派信徒在距其初创时期已经很遥远之后，才实现了对其宗教**观念**进行一种连贯的阐述。

因此，他们**甚至**没有提出与其诸原则相一致的"神学"，这些原则无论如何是与对上帝的信仰的专门管理——这种信仰似乎是一种"科学"——相对立的。[韦伯的意思是神学常常的确如此。] 这种处境促使那种比较古老的专门"神学"（甚至在它自己的时代里）对再洗礼派没有表现出什么同情，而且对它们也没有什么印象。然而，即使是许多后来的神学学派也同样（对它们）没有什么印象。里敕尔（参见《虔信派的历史》[注 19]，第一卷，第 22 页及以下）对于"再一洗礼者"的论述就存在许多偏见；的确，他是带着轻蔑和以一种屈尊俯就的方式来论述他们的。读者在阅读里敕尔的著作时感觉他似乎是从一种神学的"布尔乔亚"视角来论及的。即使是在里敕尔的著作出版之前的数十年出版的科内利乌斯（Cornelius）的杰出论著中，也存在这种情况；参见《教会暴乱史》(*Geschichte des Münsterschen Aufruhrs*, 1853 - 1860, 2vols.)。

里敕尔在其分析中建构了关于再洗礼派普遍瓦解到"天主教"之中的观念（从他的立场看）。他在此质疑圣方济各会（包括它们比较严格的一翼，即唯灵论的圣方济各会）的直接影响。然而，即使这些相关的细节是显而易见的，其证据依然非常薄弱。另外，而且是最重要的，历史环境是不同的。一方面，只要俗人所持的现世禁欲主义开始形成秘密宗教集会，正统的天主教会就会以极大的不信任来对待它；教会因此寻求将这种禁欲主义导向某种宗教社团的形成——因此推动它**脱离**这个世界。另一方面，教会也蓄意地试图将这种俗人禁欲主义整合到现存的修道院中，不过仅仅具有次要地位。教会就是通过这种方式寻求将这种新的禁欲主义置于其控制之下。凡是这种企图失败的地方，它就会再次看到这种危险，即对于某种个人主义的、禁欲主义的道德之培养将会导致对权威的否定和异端的出现。伊丽莎白一世治下［1558～1603 年］的英国国教采取的恰恰就是这样一种敌对的姿态——以相同的辩护理路——来反对圣经集会（prophesyings），即半虔信派的圣经集会（即使这个团体在"墨守

① 指德国明斯特市的再洗礼派信徒于 1534 年 2 月～1535 年 7 月发动起义，建立"明斯特公社"（Kommunel von Münster）并遭到残酷镇压的事件；亦可参见本章注 214。——中译注

成规”[conformism]方面采取了一种完全正确的立场，情形依然如此)。在斯图亚特王朝治下[1603~1714]，这种冲突在他们的《游艺条例》(Book of Sports)中被表达出来(参见下文，第112~113页)。

关于无数的异端运动的历史为这种论点提供了证据，虽然(例如)卑微者(the Humiliati)[意大利北部的纺织工人，他们生活在贫困之中，于1170年创立了修道院式的兄弟会]和贝居安女修会(Beguins)[由1200名虔诚的妇女组成，她们自愿过一种贫困和圣洁的生活，主要存在于荷兰和德国]的历史的确如此，但和圣方济各的命运一样。托钵僧，尤其是方济各会的修士的传道，在许多方面都有助于为改革派—再洗礼派的新教禁欲主义的俗人道德铺平道路。然而，西方宗教团体内部的禁欲主义与新教中对生活的禁欲主义组织之间存在的大量亲和性要素——我们将反复强调这一点，因为这对于此处论述的主题显然具有极大的启发性——最终的合法化并非源自这些托钵僧的布道。毋宁说，它们植根于其他方面，即存在于这种环境之中：**每一种**禁欲主义都建立在圣经基督教**必定**具有的某些重要的共同特征的基础上。更具体地说，每一种这样的禁欲主义，不论其教派传统如何，都需要能克制肉体之欲望的、受过特殊磨炼的和被证实了的机制。

依然需要指出的是下述概述的简要性。必须将这种简要性归之于下述情境，即诸浸礼共同体的伦理对于**本**研究中将要讨论的特殊问题——某种“中产阶级”所共享的那种关于**职业**(calling)之观念的宗教基础的发展——而言，仅仅具有非常有限的意义。这种伦理没有为这种观念在性质上添加任何新的东西。浸礼运动那远为重要的社会方面目前暂且不谈。[参见后面的《新教教派与资本主义精神》一文。]关于围绕**较古老**的再洗礼派运动的那些实质性的历史问题，我们所能讨论的(作为我们对这种特殊问题之界定的一种结果)，**只能**是那些对于此处最重要的一些浸礼教派——浸礼会、贵格会以及(不太直接的)门诺派——之独特性产生了影响的论题。

198. 参见上文[注106]。

199. 关于它们的起源和变更，参见A. 里敕尔《论文选》(*Gesammelte Aufsätze*, Freiburg, 1893)，第一卷，第68页及以下。

200. 当然，浸礼会信徒会不断地拒绝其他基督徒将他们作为“教派”的描绘。他们是《以弗所书》(5：27)意义上的**那种**教会。然而，就我们使用的术语而言，他们之所以是教派，**不仅仅**是因为他们断绝了与国家的种种关系。诚然，古代基督教中教会与国家之间的那种关系是他们的理想，即使对贵格会而言亦如此(参见巴克利，同上引)；因为对他们来说(和某些虔信派信

徒一样；参见特尔斯特根［注 136］)，**只有**早期教会的纯洁性才是无可置疑的。然而，如果受到某种**世俗**国家的压迫，或者甚至是处于某种神权政治之下，那么，［不仅是浸礼会运动，］而且包括加尔文宗的信徒都不得不赞同（因为没有更好的东西）国家与教会的分离（同样，在相同的情境中，即使是天主教会亦如此）。［所以，这种理由——他们断绝与国家的种种关系——在确定诸浸礼教团为教派的过程中不可能是决定性的。］另外，浸礼会之所以被确定为教派，不是**因为**获得教会成员资格事实上是从教团与候选人之间的某种入会契约得出的。这在**形式上**是正确的，例如，（作为最初的政治情境的一种结果）荷兰的加尔文宗教团也要依循古老的教会章程（参见 H. 冯·霍夫曼《尼德兰归正会的教会宪章》［*Kirchenverfassungsrecht der niederlandischen Reformierten*, Leipzig, 1902］)。

毋宁说，浸礼会教团之所以被确定为教派，是因为对他们来说，宗教共同体**只能是**自愿组织起来的；也就是说，只有它想要拒绝接纳未获救赎者为其成员，并因此遵循最早的基督徒共同体［这是一个选民共同体］的理想，它才是一个教派（而且不是一个教会，后者是以大规模的机构的方式组织起来的)。对于诸浸礼共同体来说，“教会”这个**概念**包括这种自愿性的组织。另一方面，对于归正宗而言，作为一种允许［包括］未获救赎者为其成员的大型机构的教会已经存在，这是一种现实的境况。无可否认，一些非常明确的宗教动机甚至将加尔文宗信徒推向某种“信徒的、自愿性的教会”，正如已经指出的那样。

参见下面的《新教教派与资本主义精神》一文关于“教会”与“教派”的更为详细的讨论。此处所使用的“教派”概念部分地与卡腾布施（Kattenbusch）的用法相重叠，而且（我猜想是）源自他的用法。参见《新教神学和教会的实用百科全书》［1906 年，第十八卷，第 157 ~ 166 页］中的“教派”条目。特勒尔奇接受了我的定义，而且在其《基督教会的社会学说》（同上引［注 8］）中对此给予了更为详细的讨论。也可参见我为“世界宗教的经济伦理”系列研究论文撰写的导言［《世界宗教的社会心理学》，载于格斯和米尔斯编，同上引］。［最后，参见《经济与社会》（英文版），第 1204 ~ 1210 页；《社会学与社会政策文选》（*Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen: Mohr: 1924)，第 442 ~ 446 页。］

201. 科内利乌斯（参见同上引［注 197］）已经以一种非常清晰的方式，考察了这种象征在历史上对于教会共同体之保存是何等的重要（因为这种象征为它们创造了一种明确的和不会被误解的识别性特征）。

202. 门诺派关于称义的教义中与这种正统教条的某些近似性，在此处可以被忽略不论。

203. 四世纪的气体力学认为，可以通过自然理性、天使与魔鬼以及人类灵魂来理解上帝的意志。这个教派被视为禁欲新教的“唤醒”运动（awakening movements）的先驱。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

204. 关于这种观念，也许要依据对下述问题之宗教旨趣的理解，即基督是如何道成肉身的以及他与贞女玛利亚的关系。通常，作为**唯一的**纯粹教义之组成部分，它们显得十分奇特，即使在再洗礼派最古老的文献中亦如此（例如，收录于科内利乌斯著作中的“告白”，同上引，第二卷附录；也可特别参见，卡尔·米勒：《教会史》［注 197］，第二卷，第一节，第 330 页）。类似的宗教旨趣也存在于归正宗与路德宗在基督学（christologies）方面之差异（关涉所谓“属性相通”［*communicatio idiomatum*］教义）的基础上。［韦伯此处所指的是加尔文的如下观点，即上帝与人之间的统一性并不来自基督的神性，而是因为他既拥有神性，也拥有人性。］

205. 在（最初）对被逐出教会者的严格回避，甚至是在中产阶级经济活动的相互交往中，这种情形被特别地表现出来。在这个方面，即使是加尔文宗信徒——他们持有下述观点，即宗教审查员在原则上不应当防碍中产阶级的经济活动——也做出了重大的让步。参见下面的《新教教派与资本主义精神》一文。

206. 我们知道，在贵格会信徒中，这种原则是如何地体现在生活的那些显然是不恰当的外在方面（拒绝脱帽、下跪、鞠躬、使用正式称呼［法语中的 vous］）。不过，在某种程度上，这种**基本**观念对每一种禁欲主义来说都是其本身所固有的。因为这种理由，**纯真**形式的禁欲主义总是“敌视权威”。这种敌意显现在加尔文宗的下述原则中，即应当支配教会者惟有**基督**。另一方面，关于虔信派，人们会想起斯彭内尔通过引用《圣经》而力图为**头衔的使用**进行的辩护。**天主教**的禁欲主义在关涉**教会**的领导权问题上，并不持有这种对于权威的敌意。相反，通过服从誓言，它将**服从**本身解释为禁欲。

新教禁欲主义对这个原则的“颠转”，是那些受到清教影响之民族中的**民主**所具有的独特性的历史基础，这一点甚至在今天亦如此。它也是这种民主与那些产生于“拉丁精神”的诸民主之间差别的基础。新教徒中的这种对权威的敌意，也是美国人的行为基础中“缺乏尊敬”的实质所在。一些人将美国人生活中的这种特征视为无礼，而其他一些人则视之为活力。［韦伯此处所指的是许多德国人中存在的广为传布的偏见（因此要对引用加以评论），后者认

为美国人是粗鲁的、狂暴的以及桀骜不驯的，并且没有显示出对具有高地位者及权威的适当尊重。其他德国人则将美国人对于权威的“缺乏尊敬”体会为是从对权威的广泛的和无可置疑的尊敬的德国氛围之解脱，他们认为这种氛围是难以忍受的。关于至今还保持的关于这一点（及其他方面）之分歧的讨论，参见斯蒂芬·卡尔伯格《西德人与美国人的互动形式：一种结构性误解的层次》，载于《理论、文化与社会》，第四卷（1987年10月），第602~618页。]

207. 诚然，对于诸浸礼教派来说，从其开端的再洗礼派始，他们实质上就仅仅尊奉《新约》；而他们是否以这种方式来对待《旧约》就很难说。作为一种社会—伦理纲领，《登山宝训》尤其受到所有教派的喜爱，享有一种明显的威望。

208. 受到路德谴责的施文克斐尔德，在宗教改革早期曾寻求调停诸派系之间的冲突。他的一些追随者在18世纪迁移到宾夕法尼亚。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

209. 甚至是施文克斐尔德也将圣礼的外在履行视为一种在教会看来不相关的事情（*Adiaphoron*）。然而，“普遍浸礼会”［参见注195］和门诺派继续严格奉行给婴儿施洗和命名的仪式以及圣餐礼。门诺派还践行洗脚礼。然而，在所有支持预定论的教派中，对于圣礼的不予重视（甚至可以说——圣餐礼除外——是**质疑**）是显而易见的。参见下面的《新教教派与资本主义精神》一文。

210. 诸浸礼教派，尤其是贵格会在这一点上援引的是加尔文的论述。参见罗伯特·巴克利《为真正的基督神性而辩护》（*Apology for the True Christian Divinity*, London, 1701, 4th ed.；我对该书的使用，要感谢［著名的德国社会主义者和国民议会成员］爱德华·伯恩斯坦的慷慨援助）；参见加尔文《基督教原理》［上注19］，第三卷，第2页。我们在这里确实发现它与诸浸礼共同体的教义具有相当明确无误的近似性。甚至关于“上帝之言辞”（God's word）（像上帝给予族长、先知以及使徒以启示的话）的威严和“圣经”（holy scriptures）（像族长、先知以及使徒所**记载下来的**上帝的话）之间的比较古老的**区分**，与浸礼会关于启示之本质的观点也具有内在的关联（尽管缺乏某种历史背景）。

关于加尔文宗的机械的圣灵启示（inspiration）学说［依据这种学说，上帝已经判定，要将《圣经》作为上帝的言辞而逐字逐句地理解］以及因此而产生的关于《圣经》的严格学问，同样不过是某种沿着特定方向展开的发展过程（始于16世纪的进程）的产物。同样，贵格会关于“内在之光”（inner

light）的学说（该说依赖于某种再洗礼派的基础），则是一种沿着（与上述方向）完全相反的方向展开的发展过程的结果。此处论及的这种尖锐的分离，实际上也部分地是某种持续的对抗的一种结果。

211. 之所以强烈地强调这一点，是为了反对索齐尼派［Socinians，16世纪存在于意大利北部的一个兄弟会，英国和美国的上帝一位论（unitarianism）的先驱］的某些倾向。“自然的”理性对上帝**一无所知**（巴克利，同上引，第102页）。因此，自然法在新教中曾占据的地位再度发生变更。在原则上，“普遍法则”和道德**规范**是不可能存在的，因为现在每个人都拥有“天职”，而且这种“天职”对每个人而言都是**独特的**，是上帝通过**良知**而给每个人的启示。我们不应当行“善”（像众所周知的那样，存在于被称为自然理性的一般化概念之形式中）；毋宁说，我们应当履行**上帝的意志**，因为它现在——存在于和上帝的新盟约之中——就写在我们的内心并通过我们的良知表现出来（巴克利，同上引，第73页以下、第76页）。

这种道德的**非理性**［在下述意义上而言的，即它现在对每个人都是独特的，而非一种普遍的规范］来自［禁欲新教中］神与凡俗人类之间的被着重强调的对比；它在对贵格会的伦理具有基础性意义的下述信条中表现出来：“**尽管一个人的信仰可能是错误的**，但如果他的所作所为与其信仰相反，那就绝对不能为上帝所接受——**尽管他做的事情可能对另外一个人是合法的**。”（巴克利，同上引，第487页）当然，这个标准在日常生活中是不可能得到坚持的。对于（例如）巴克利来说，“为所有的基督徒认可的、合乎道德的、永恒的法令”实际上是**宽容**［而非个人的良知］的明确界限。实际上，其同时代人对于他们的伦理的理解（除少数例外），与归正宗的虔信派之伦理并无不同。斯彭内尔反复强调：“教会里的每一种善事都被怀疑是贵格会所为。”因此，他似乎羡慕贵格会的声誉（参见《神学思辨》［上注141］，第三卷，第六章，第一节，第2段，注64）。依据《圣经》中的某个段落就可对起誓予以拒斥，这证明了从《圣经》中实际解放出来还是很罕见的。我们在此无法讨论那种被某些贵格会信徒视为**整个**基督教伦理之本质的原则——“像对待你自己一样对待他人”（推己及人）——的**社会**—伦理意义。

212. 巴克利通过下述论证来对接受这种**可能性**的必要性予以合法化：如果没有这种可能性，“圣徒们将永远不会知道有一个他们在其中可以摆脱怀疑和绝望的地方，而这**荒谬之极**”。人们可以看到救赎之确证与这个段落之间的关联性。这在巴克利的著作中是很明显的（同上引，第20页）。

213. 末世论（eschatology）所关涉的是关于世界之终结以及与之相关的事

件的宗教信仰。千禧年说（chiliasm）是对某种新社会的信仰，只有正义者和善良者生活于其中，直至时间的终点。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

214. 韦伯所指的是激进的再洗礼派于1534年在德国西北部的明斯特市所取得的胜利，以及随后出现的宗教狂热、千禧年说、一夫多妻制、集体财产所有权以及恐怖时期。他们在1535年所遭遇的残酷失败标志着再洗礼派的激进主义的终结。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

215. 因此，加尔文宗和贵格会关于生活之理性化的不同侧重点将继续存在。然而，巴克斯特的阐述——（他认为）对贵格会而言，“理性”应当对灵魂具有某种影响，就像它对肉体的作用一样；而对归正宗来说（典型地表述为），“理性和精神是并列的原则”（《基督徒指南》[上注39]，第二卷，第76页）——并没有认识到这种差异，因为在巴克斯特自己的时代，所有的实践目的都不再是以**这种**形式存在的。

216. 韦伯在本文的1920年版中添加了下述内容。我将它们从正文里拿出来（放到注释里）——因为它们表达了一种新的观念并因此扰乱了其论证的流畅性。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

> 将巫术从世界内在发生的诸事件中彻底祛除，并没有导致一条不同于现世禁欲主义的发展道路。然而，当这些浸礼团体沿着在某种天职中工作这个方向被推进时，动力却不仅仅来自这种发展；有一种外在因素也很重要，即他们不愿意使任何事情都与政治权力相关涉，而且他们的阴谋诡计也沿着这个方向对他们有所推动。

217. 参见S. 克拉默为《新教神学和教会的实用百科全书》撰写的非常细致的条目：“门诺”和“门诺派”（尤其是第604页）。尽管这些条目写得很好，但这部百科全书中的“浸礼会”条目却写得不太让人信服，而且在某些方面是完全不准确的。其作者对（例如）汉瑟德·诺利斯社团的系列出版物并不熟悉；而这些文章对于（人们了解）浸礼会的历史是不可或缺的。

218. 登卡尔派（Dunkers）是由亚历山大·马克（Alexander Mack）在德国（黑森地区）创建的，其后不久即迁往宾夕法尼亚。如今，他们已经与教友会结盟。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

219. 因此，巴克利（同上引，第404页）解释说，食、饮以及**物品之获取**都是自然的而非精神的行动，是无需某种来自上帝的特定天职就可以追寻的行为。他的解释是对下述（典型的）批评的一种回答：如果（正如贵格会所

教导的）在缺乏某种特定的“精神运动”的情况下不允许祈祷，那么，在缺乏上帝所赋予的这样一种精神运动的情况下，人们甚至就不被允许去耕地。

贵格会的下述建议——甚至出现在现代的贵格会宗教会议决议中——也是很具特色的（即使这种观念也偶尔出现在其他教派，甚至是加尔文宗之中），即在赚了足够的财产之后，人们就要从谋生活动中退出来。而应当退出的理由，是能够在尘世的熙熙攘攘之外的宁静中完全生活在上帝的王国之中。这种建议中显而易见的是，某种中产阶级的职业伦理被其社会担纲者采纳（这种事实）构成了一种原初是**逃逸**尘世的禁欲主义的现世转向。[韦伯所指的是中世纪存在于修道院内部的天主教的禁欲主义（参见本章的结尾）；他认为贵格会的建议是禁欲主义的表现形式，因为它假定信徒保持着对上帝的意志的集中关注，尽管他（从事于）对（腐败的）物质性东西的获取。]

220. 应当在此再次强调爱德华·伯恩斯坦的杰出研究（同上引［参见上注 10］）。我们将在另外的场合来论述考茨基关于再洗礼派运动的极其概要式的介绍，以及他关于一般意义上的“异端共产主义”（heretical communism）理论。

221. 索尔斯坦·凡勃伦在其富有激励性的著作《商业企业理论》（*The Theory of Business Enterprise*, New York: Scribner, 1904）中提出了下述看法，即（“诚实为最上策”）这句格言是“早期资本主义”时期所独有的。然而，那些超越善与恶的经济“超人”（economic supermen）却总是存在［而且并不遵循这种诚实策略］。的确，今日的“产业领袖们”与这些经济超人并无不同。甚至在今天，这句格言——“诚实为最上策”——对那种仅仅位居这些英雄人物之下的从事资本主义生产的广大阶层还是有效的。

222. ［引自《格言与反思》（*Maximen und Reflexionen*, edited by Max Hecker, Weimar, 1907），注 207。］例如，正如托马斯·亚当斯指出的（《清教神学家文集》，第 138 页）：“在公民行动中**作为**多数者是善的，在宗教行动中成为最优秀者是善的。”诚然，这种建议听起来要比它实际所指稍微有些意味深长。它意味着清教徒的直率（candor）构成了某种**形式主义的合法律性**，这如同具有某种清教传统的民族所乐意宣称“真诚”（truthfulness）或者“正直”（uprightness）是一种民族美德。这与德国人（以某种形式主义的和认知的方式再造）的“诚实”（honesty）是完全**不同的**。从教育者的角度看，可以在《普鲁士年鉴》（第 112 卷［1903 年］，第 226 页）中发现关于这个论题的若干很好的评论。［也可参见亨利·詹姆斯《欧洲人》（*The Europeans*, New York: Penguin Books, 1878/1974）。］就其本身而言，清教伦理的**形式主义**是它

与**上帝之律法**的紧密联结的完全可预期的后果。

223. 我们将在［下面的］《新教教派与资本主义精神》一文中对此稍加考察。

224.（禁欲）新教（而非天主教）的**少数派地位**之所以对经济行动具有强烈的影响，其原因即**在于此**。［1920 版注］［参见第一章］

225. 我们可以通过对信仰之“确证”的某种决定性的旨趣来将那广泛变动的教义基础统一起来。这种情形能够发生的**最终**原因，存在于基督教的那些一般意义上的宗教—历史方面的独特性中。这种原因依然有待讨论。［1920 版注］

226. 例如，就像巴克利也说过的：“因为上帝已将我们合为一个民族。”（同上引，第 357 页）我本人在［宾夕法尼亚的］哈弗福特学院听到的贵格会布道，将侧重点完全放在与其他信众分离开来的“圣徒”身上。

第 五 章

1. 关于后来的例子，参见下面的《新教教派与资本主义精神》一文。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

2. 这些术语指涉的是天主教会的文献，这些文献记录了教会所提供的多种途径的指南。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

3. 和以前章节一样，韦伯在本章里通常给（民族性格）这个术语加上引号，其目的是为了表明：必须将民族性格理解为各种社会力量（而宗教力量尤为重要）建构的产物，而非某种遗传倾向。韦伯的立场是与其时代的政治领域以及主要学术流派中广为传布的那些观点相对立的。参见《绪论》一文的结语部分。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

4. 参见爱德华·道登［《清教徒与英国国教徒》（第四章，注 23）］对巴克斯特的精彩刻画。巴克斯特的各种著作都收录在《清教神学家文集》系列之中［参见下注 6］；其中的导论以一种相当令人满意的方式考察了巴克斯特的神学思想。这篇导论为詹金（Jen Kyn）所写，所针对的是巴克斯特在渐渐地脱离了对于“双重判定”（double decree）的严格信仰之后的思想。

巴克斯特试图将普遍救赎与个人的拣选结合起来，但这种做法并不令人满意。就我们的目的而言，唯一重要的是：尽管如此，他依然保持着对于**个人的**拣选的信仰。换言之，他坚守着预定论中伦理意义上的紧要点。另一方面，因为这表明的是与浸礼团体的某种趋同性，所以他不重视关于赦罪的**法庭辩论式**

概念（*forensic* conception of exculpation）这一点就很重要。

5. 圣巴托罗买节日（St. Bartholomew's Day，1572 年 8 月 24 日），来自新教徒纳瓦拉的亨利（后来的亨利四世）与一位天主教徒公主的婚姻；数以千计的法国新教徒（胡格诺派信徒）因此受到迫害和杀害。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

6. 托马斯·亚当斯、约翰·豪、马修·亨利、J. 詹韦（Janeway）、斯蒂芬·查诺克、巴克斯特以及班扬的宗教小册子和布道词被汇集为十卷《清教神学家文集》（*Works of the Puritan Divines*, London: Nelson Publ.，1845 - 1847）。但这个选集的编选通常有些武断。我们所使用的贝利、塞奇威克以及霍恩贝克的著作版本，前文已经指出过。

7. 我们也可以引用富特和现世禁欲主义的其他欧陆代表人物的著作。布伦塔诺的观点［同上引，第一章，注 15］——这种发展"只有在盎格鲁—撒克逊人中"才会发生——是完全错误的。[1920 版注]

我们的这种选择基于下述期望：虽然不是绝对地，但却尽可能地体现出 17 世纪后半叶即将**转向功利主义之前**的禁欲主义运动。考虑到这种概述的关注点，我们只得遗憾地放弃下述富有刺激的任务，即以另外一种方式——通过传记——来阐明禁欲新教的生活方式。我们之所以对贵格会给予了特别的探究，是因为该教派在德国相对不为人所知，但又特别值得如此研究。

8. 人们也不妨引用吉斯贝特·富特的著作、胡格诺教派的宗教会议记录或者来自荷兰浸礼会运动的文献。桑巴特和布伦塔诺以一种非常不合适的方式明确强调了巴克斯特著作中的"伊便尼派的"（ebionitic）［参见注 10］要素（我本人也强调了这一点），其目的是为了以巴克斯特的**学说**所具有的确定无疑的（在资本主义的意义上）"落后性"来反对我的命题。然而，要想正确地使用这种文献，就必须对这整个文献有一个非常透彻的**了解**。另外，人们不应当忽略，我力图证明的是：尽管这些学说是反对拜金主义的，但这种禁欲的**宗教虔诚**之精神又如何会——就像修道院所管理的事务那样——产生出**经济理性主义**呢？这种宗教虔诚之所以能起到这种作用，是因为它将**某种心理报偿赋予**关键性的东西，即受禁欲主义制约的理性的**动机**。我所关注的仅此而已，而且这也显然是整篇论文的要义。[1920 版注]

9. 加尔文也同样持有这种观点，他肯定不是热衷于中产阶级之财富的人。（参见他对威尼斯［Venice］和安特卫普［Antwerp］的猛烈抨击，载于《反异教大全》，第三卷，140a，308a.）。[1920 版注]

10. 伊便尼派（Ebionite sect）创建于 1 世纪的耶路撒冷，其谱系可追溯到

诸使徒那里。该派成员认为基督徒应当遵守犹太律法。就像原初的基督徒共同体中的情形一样，他们美化贫穷和蔑视财富。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

11.《圣徒的永恒安宁》[参见第四章，注 62]，第十、十二章。参见贝利（《虔诚的实践》，同上引［第四章，注 32]，第 182 页）或者马修·亨利："那些热心于追求世俗财富的人鄙视他们的灵魂，这不仅仅是因为灵魂受到忽略和肉体优先于灵魂，而且是因为灵魂被用在了这些追求上"；参见《诗篇》127：2（《灵魂的价值》，载于《清教神学家文集》，第 319 页）。（不过，在同一页也发现了关于浪费时间，尤其是关于娱乐之罪性的评论；下文将引述这种评论。）在这整个文献中都可以发现类似的评论，尤其是在英国—荷兰的清教中。例如，参见霍恩贝克反对**贪婪**的小册子（同上引［第四章，注 22]，第五十卷，注 10，第十八、十九章）。（应当指出的是，在霍恩贝克的著作中，情感性的—虔信派的影响也渗入到他的分析中；参见他对下述观点的颂扬：神所喜者是平静的心灵［*tranquillitas animi*］，而非尘世中的劳作［*sollicitudo*］。）当贝利解释《圣经》中的类似语句"富人得救并非易事"时，他显然也持有相同的观点（同上引，第 182 页）。循道宗的教义问答也警告世人不要"在其生活中聚敛财富"。这种观念对于虔信派是完全自明的，就像贵格会的情形那样。巴克利写道："……因此要谨防这样的诱惑，诸如利用其职业和手段**成为富人**。"（同上引［第四章，注 210]，第 517 页）

12. 不仅财富，而且包括**过分的逐利行为**（或者被视为如此）也同样受到严厉的谴责。在对 1574 年的荷兰南部宗教会议上提出的某个问题的反应中，这种立场就变得很清楚了：尽管放贷取息在法律上是允许的，但不应当允许这种放贷者（来自伦巴底的银行家）参加圣餐礼。1598 年的德文特（Deventer）地方宗教会议决议（第 24 条）将这种决定扩展到将伦巴底银行家的雇员也包括在（不许参加圣餐礼）的范围内；而 1606 年的格里切姆（Gorichem）宗教会议通过的法令，则为允许"高利贷者"之妻室参加圣餐礼规定了严苛的和屈辱的条件。到 1644 年和 1657 年，（宗教会议）依然在讨论是否应当允许伦巴底银行家参加圣餐礼这个问题（这后一种观点与布伦塔诺的看法相矛盾，他提供了其天主教徒祖先的个案作为其论点的证据，尽管国外出生的商人和银行家在整个欧亚大陆数千年来一直存在）。甚至连吉斯贝特·富特也想要将"通货兑换商"（*Trapezites*，来自伦巴底和皮埃蒙特地区的银行家）排除在圣餐礼之外（参见《高利贷者》，载于《神学争论选集》，1667，第 665 页）。胡格诺派的宗教会议采取了相同的立场。**这些**类型的资本主义阶层根本就不是本研究所关注的那种思想框架和生活组织的典型担纲者。另外，相比于古代的和

中世纪的世界，这些阶层根本就不是**新出现的**（阶层）。[1920 版注]

13. 这种观点在《圣徒的永恒安宁》（第十章）中得到了发展：

> 凡试图在上帝所给予的财产之“所”寻求安逸者，上帝甚至在他的有生之年就予以摧毁。对于已经获得的财富的洋洋自得的享用，几乎总是一种道德堕落的征兆。如果我们拥有我们在这个世界**能够**得到的一切，难道这就是我们所期望的吗？在尘世中是不可能达到**欲望的完全满足**的，因为上帝的意志已经判定不**应当**如此。

14. 《基督徒指南》，同上引［第四章，注 39］，第一卷，第 375 ~ 376 页①：

> 为了**行动**，上帝照应着我们以及我们的活动；劳动是**力**（power）在道德上的，也是自然意义上的**目的**……最能侍奉上帝、荣耀上帝的便是**行动**……**公众福利或者多数人的利益**应当高于我们自己的利益。

正是在这一点上，从上帝的意志到［19 世纪早期的英国］古典自由主义的纯粹功利主义视角之转变的出发点变得显而易见了。关于功利主义的宗教根源，参见正文中的下文以及上文（第四章，注 169）。

15. 也就是说，静默戒律（commandment of silence）——始于《圣经》对“任何多余话语”的惩罚威胁——自克吕尼的［本笃会］僧侣［981 年］以来一直是一种被证明了的关于自我控制之社会化的禁欲手段。即使是巴克斯特也对多余话语之罪性给予了详细论述。桑福德（同上引［第四章，第 99 页及以下］）已经指出这种发展对于性格发展的意义。

其同时代人如此清晰地感觉到的清教徒的那种“忧郁”和“孤僻”，实际上是对**自然状态**所固有的**自发性**（*spontaneity*）的置换的一个后果。对没有深思熟虑的话语的禁止就是服务于这个目的。华盛顿 · 欧文在《拱桥厅》（*Bracebridge Hall*, New York: Putnam, 1865）中发现：（清教徒的）这种忧郁和孤僻的原因部分存在于资本主义的“精打细算精神”（calculating spirit）之中；以及部分存在于那导致自我责任感的政治自由的影响之中（第三十章）。然而，必须指出的是，这种忧郁和孤僻并没有出现在地中海周围的民族之中

① 德文版注明的页码为：75 ~ 76。——中译注

[而精打细算、“实践理性主义”在这个地区广为传布；参见第36~37页]。英国的情形显然不同：(1)清教使其信徒能够发展出各种自由制度，而尽管如此，英国还是变成了一个世界强国；(2)清教将“计算性”(calculatedness)(桑巴特称之为一种“精神”)——它对资本主义确实是决定性的——从经济交易中所使用的一种工具转变为整体生活组织的一种**原则**。

16. 巴克斯特，同上引，第一卷，第111页。

17. 巴克斯特，同上引，第一卷，第383页及以下。

18. 同样还有关于时间之宝贵性的论述，参见巴克利，同上引，第14页。

19. 巴克斯特，同上引，第一卷，第79页。

> 要对时间保持高度的珍惜，而且每一天都要小心谨慎，毋使你的时间浪费一分一秒，这要甚于你不曾失去一金一银。如果无谓的娱乐消遣、穿着打扮、大宴宾客、闲聊扯淡、无益交往或者偷懒睡觉等诱惑夺去了你的一些时间，那么你就要提高警觉了。

马修·亨利说：“那些浪费时间的人就是在蔑视他们自己的灵魂。”(《灵魂的价值》，载于《清教神学家文集》，第315页)新教禁欲主义在此也是沿着其过去可靠的和被证明了的路径前行。今天，我们已经习惯于评说现代职业人“没时间”，并依据钟表是否每隔一刻钟的敲击来衡量（甚至像歌德在其《威廉·麦斯特的漫游年代》中所做的那样）资本主义的发展程度（就像桑巴特在其《现代资本主义》中指出的那样）。然而，我们不应当忘记，首先依据一种**关于时间的区分性观念**来生活的人是（中世纪的）**修道僧**。教堂的大钟最初就是为了服务于**他们**对于度量时间的需要而设置的。

20. 参见巴克斯特关于职业的讨论（《基督徒指南》，同上引，第一卷，第108页及以下）。其中包括了下述段落。

> 问：难道我不可以放弃这个世界以便能够专注于思考我的救赎吗？答：你可以抛弃所有那些妨碍你的精神事务的东西，诸如过分的世俗烦忧或者不必要的事务。但是你不可以放弃所有的身体劳作和脑力劳动，因为在其中**你可以服务于公众利益**。作为教会或者共和国之成员的每个人，都必须为了教会或者共和国的利益而竭尽全力。忽略这一点并且说：我将要祈祷和沉思，那就如同你的仆人拒绝其**最重要的**工作并使他自己纠缠于某些次要的、比较容易的事情。而且上帝**已经**以这种或那种方式**命令**你**为你**

每日的面包而劳作，不可像寄生虫那样仅仅靠他人的血汗为生。

他还引述了上帝对亚当的命令——“你必须汗流满面才得糊口”［《创世记》3：19］——以及圣保罗的告诫（“若有人不肯工作，就不可吃饭”［《帖撒罗尼迦后书》3：10］）。众所周知，贵格会信徒常常将他们的儿子——即使是那些来自最富裕家庭的子弟——送去学习某种职业（他们这样做是出于伦理上的理由，而非像阿尔贝蒂所建议的那样，是因为功利性的原因）。［仅仅最后一段为1920版本所加］

21. 由于其**情感性**特征之故，虔信派背离了这些观点。尽管斯彭内尔对在一种天职中工作就是侍奉上帝这种观点给予了强调——完全保持着路德宗的意义，但他主张（而这种主张甚至也是路德宗的）：工作场所的喧哗产生的影响分散了他们对上帝的趋近（参见《神学思辨》，第三卷，同上引［第四章，注32］，第445页）。这种观念构成了与清教的某种极为典型的对照。

22. 巴克斯特：《基督徒指南》，第242页。“凡懈怠其职守者，亦无时间尽神圣义务。”这是下述观点之来源，即**城市**——中产阶级从事理性的获利活动之场所——是禁欲美德的主要寄寓地。因此，巴克斯特在其自传中提到受其教诲的基德明斯特市的手工纺织工人时说道：“而且他们与伦敦的不断交往和交易，的确大大促进了这些交易者的文明举止和虔诚……”（《清教神学家文集》，第38页）与大城市的接近对美德应该具有某种积极的影响，这种观点在今天会使神职人员至少是德国的神职人员大吃一惊。然而，类似的观点即使在虔信派那里也是显而易见的，譬如在斯彭内尔偶尔写给一位年轻同事的信件中，这种观点就很明显。

> 无论如何，显而易见的是，尽管拥有大量人口的城市中的大部分居民都是完全不道德的，但偶尔还是能够发现一些拥有良好的精神本性者。可以依靠这些人来做善事。相反，在乡村，常见的情形是，几乎不可能发现任何与良好的精神活动相关涉的东西。（《神学思辨》，第一卷，第66节，同上引，第303页）

实际上，农民是不适合禁欲的和理性地组织起来的生活的；对他们在**伦理上**的颂扬是相当现代的事。我们在此无法考察这种评论所具有的意义，也同样无法考察关于禁欲主义受到**阶级**限制之范围这个问题的类似论述。

23. 例如，有人可能会指出下述段落（巴克斯特，同上引，第 336 页及以下）。

> 当你没有从事比较直接的侍奉上帝的事业时，对你的合法职业就要全身投入、尽职尽责。在你的职业中要勤奋努力。
>
> 要明白，你拥有一个除直接侍奉上帝外、时时刻刻都要尽心尽力从事的职业。

24. 劳动所具有的特定的伦理价值及其“尊严”最初并非基督教所有，或者说不是为基督教所特有；［神学家阿道夫·冯·］哈纳克（Harnack）最近再次强烈地强调了这一点，参见其《新教—公益大会之通告》（*Mitteilungen des Evangelischen-sozialen Kongresses*, vol. 14 ［1905］, no. 3/4, pp. 48f. ）

25. 虔信派的情形亦如此（参见斯彭内尔，同上引，第三卷，第 429 ~ 430 页）。对于虔信派来说，具有独特性的是，对于某种职业性天职的忠诚——由于原罪而施加于我们的——是为了**扼杀**信徒自己的**意志**。在某种职业中工作就是——作为一种表达邻人之爱的服务——出于对上帝之恩宠的感恩而履行的一种义务（一种路德派的观念!）。因为这个原因，当人们不情愿地和勉强地去工作，这就不是上帝所喜的（同上引，第三卷，第 272 页）。因此，基督徒应当表现出“像任何一个在世间积极忙碌的人一样去勤奋工作”（同上引，第三卷，第 278 页）。这种虔信派的工作动机明显不如清教观点那么发达。

26. 只有一种远为广泛的考察才能够对**这种**重要的对比所依赖的基础予以探究。这种对比自本笃会的宣言［祈祷和劳动（Ora et labora）］以来就明显存在。［1920 版注］

27. 在巴克斯特看来，婚姻的目的在于“清醒地生育子女”（《创世记》9：1）。［虔信派的］斯彭内尔持有类似的看法，尽管他对粗鄙的路德宗观点做出了让步——在后者看来，对于不道德的行为的回避是一个次要的问题（而且，对于路德宗来说，不道德的行为无论如何是不可抑制的）。授孕行为本身所固有的性欲，即使在婚姻中也是有罪的。例如，根据斯彭内尔的观点，性欲是原罪的一种**后果**，原罪将一种自然的和上帝规定的过程转变为某种与罪恶的感官享受不可避免地交织在一起的东西，并因此转变为羞耻感。根据某些虔信派团体的观点，基督徒之婚姻的最高形式是保持童贞；位居次位的婚姻类型是，其中的性交行为仅仅是为了生孩子。位居这个婚姻谱末端的是这样一种婚姻，其中的性交行为纯粹是出于性欲的或者纯粹外在的理由——从伦理上

看，这种婚姻构成了非法同居。在这些比较低级的层次上出于纯粹的外在理由而存在的婚姻（因为，无论如何，这种婚姻产生于**理性的**考虑），要优于那种出于性欲考虑而结成的婚姻。

关于摩拉维亚教派的（相关）理论和实践，我们姑且不谈。理性主义哲学（［哲学家和法律学者］克里斯蒂安·沃尔夫［Christian Wolff，1679～1754］）采纳了这种禁欲理论；依据这种理论，被规定为实现某种目的的手段——性欲及其满足——不应当被转变为目的**本身**。在富兰克林那里已经发生了向某种纯粹的卫生学的［卫生取向的］功利转向，他采取了和现代医师近乎相同的伦理立场。富兰克林对“美德”的界定，是将性交限定在**对健康**无害的范围内。众所周知，他甚至为“如何（性交）”这个问题提供了理论上的建议。只要这些问题大体上成为纯粹“理性的”考虑之对象，这种向卫生学的功利转向就会在所有地方出现。清教徒和卫生学的性欲—理性主义者所走的道路是十分不同的，但在这个特定的要点上“彼此心照不宣”。［例如，］在一个关于妓院管理的讲座上，一位持“健康的卖淫”（hygienic prostitution）之观点的热忱代表为“婚外性行为”（被解释为**在卫生学上**是有益的）的道德许可性进行辩护，并谈到作为其文学上的赞美对象的［歌德剧作中的人物］**浮士德和玛格丽特**。将玛格丽特视为妓女以及将人类激情的强大支配力量与为了健康的性交等同起来——所有这些都与清教的立场**完全**相对应。

例如，在一些卓越的医生有时所支持的真正的专家观点中，与清教立场的这种关联也是显而易见的。他们认为，像性节制的意义这种问题——已渗入关于人格和文化环境的最精微的问题之中——“完全”属于医生们（作为这个主题的**专家**）讨论的范围。对于清教徒［在职业性天职中工作的人］来说，道德人（moral person）是“专家”，而现在他变成了卫生学的［医学的］理论家。然而，应当指出的是，对于与专门的“资格”相关涉的问题和议题的解决方法——这对于今天的我们来说显然是相当狭隘的——在两种情形中则是共同的（尽管方向是相反的［在一种情形中是朝向道德的，而在另外一种情形中则是面向功利性的］）。

然而，尽管它发展出假道学，但清教观的强有力的理想主义还是能够展示出令人赞许的后果。如果从保存种族界限的视角来看，以及如果纯然对它引入的“卫生学”方面进行考察，情形就是如此。另一方面，现代性卫生学运动（sexual hygiene movement）——由于提倡一种它必须提出的“没有偏见”的立场——则有摧毁它所依赖的［道德］基础之危险。

最后，在那些深受清教影响的民族中，婚姻关系的精巧雅致、其中所弥漫

的精神—伦理维度以及与婚姻相关的骑士精神的兴盛等都确实是产生于这种对性关系的理性理解；此处必须省略对这些内容的讨论。这种发展与德国父权制的叫嚣——这种情形已经扩展到（甚至存在于时常可觉察到的残孽余渣的形式中）知识精英的圈子里——形成对照。这个主题同样无法在此讨论。（来自虔信派的影响已经在妇女的“解放”中起着某种作用。在这些虔信派团体中，对于妇女的**良知自由**的保护以及将“普遍祭司论”观念扩展到妇女之中，都是反对父权制的第一次突破。）

28. 这种观念显然反复出现在巴克斯特的著作中。我们常常发现，他从《圣经》中寻求支持的段落，要么是我们已经从富兰克林那儿熟知的章句（《箴言》22：29），要么是《箴言》（31：16）中对劳动的赞美的话；参见巴克斯特，同上引，第一卷，第377、382页及各处。

29. 即使是亲岑道夫，也偶尔会说：“人们并不是独独为了生存而工作；毋宁说，人们活着是期望工作之故。如果人们必须不再工作，那么就会遭受痛苦或者死去。”（普利特，同上引，第一卷，第428页）

30. ［《帖撒罗尼迦后书》3：10］甚至摩门教的一个信条（symbol）也以下面的话来结束（依据引文）：“不过，懒惰的或者好逸恶劳的人不可能成为基督徒和获得救赎。他注定会被击灭并被人群抛弃。”尽管如此，在这种情形中，将人带到要么工作、要么死亡之抉择面前的，却主要是处于修道院和工厂之间的崇高纪律。当然，与宗教狂热**密切相关**的正是这种纪律；而且，**只有通过它**，这些教派才能够产出令人惊讶的经济成就来。

31. 因此，巴克斯特（《基督徒指南》，同上引，第一卷，第380页）对其表现形式进行了仔细的分析。“懈怠”和“懒惰”**因此**成为如此难以负荷的罪行，因为它们具有持续的特征。巴克斯特将他们视为“恩宠的摧毁者”（同上引，第一卷，第279~280页）。它们是**有条理的**生活的完全对立面。

32. 参见上文，第三章，注6。

33. 巴克斯特：《基督徒指南》，同上引，第一卷，第108页及以下。下述段落令人印象深刻：“问：难道财富不可以使我们免于劳作吗？答：它可以通过使你能够更好地服务他人而使你免于某些下贱的劳动，但它不能使你……比最贫困的人……更有理由免除劳动的义务。”再如：“尽管他们［富人］没有外在的需要去促使他们（劳动），但他们依然有服从上帝（和他人）的同样巨大的必要性……上帝已经严格地将这一点（劳动）诏令给所有人。”（同上引，第一卷，第376页）参见第四章，注57。

34. 类似的观点，参见斯彭内尔（同上引，第三卷，第338、425页）。因

为这个理由，他反对人们因为道德上的麻烦而倾向于提早退休的做法。另外，他（在拒斥某种关于获取利息之合法性的反对意见，即依靠利息生活会导致懒散时）强调指出，根据上帝的戒律，即使是那些能够依靠利息生活的人也**有**劳动的**义务**。

35. 包括虔信派。斯彭内尔所采取的立场是（因为涉及职业的**变更**问题），一旦开始在某种特定的职业中工作，坚持并投身于这份工作就是一种面对上帝之神意的服从义务。

36. 关于经院哲学，参见第三章，注9。

37. 印度的救赎学说［印度教］具有高度的悲悯性，支配着人们的整个生活组织，将职业传统主义与对某种令人赞许的重生之期望连接起来；我在《世界宗教的经济伦理》系列研究中［参见《印度的宗教》（*The Religion of India*, New York: Free Press, 1958)］对此进行了探究。显然，通过这样一个例子，人们就可以熟悉那种仅仅是一种伦理上的、**教义上的**概念与某种特定类型的心理**动机**通过宗教而创生这两者之间的差异。虔诚的印度教徒只有通过对于同他出生于其中的种姓相关联的义务的严格、传统的履行，才能够获得那种令人赞许的再生前景。这构成了可以觉察到的经济传统主义的最坚硬的宗教固着点。事实上，在这个方面，印度的伦理确实是清教伦理的最坚固的对立面，正如它在一个不同的方面（身份传统主义）是犹太教的最牢固的对立面一样。［1920 版注］

38. 巴克斯特：《基督徒指南》，第一卷，同上引，第 377 页。

39. 但是，这并不意味着在历史上这种功利性动机就可以从这些观点中引发出来。相反，更加明显的是一种完全具有核心意义的加尔文宗观念：这个"尘世"的整个系统（cosmos）都要服务于上帝的最高权威及其自我颂扬。功利的转向，亦即经济系统（economic cosmos）应当服务于共同利益（多数人的利益，等等），是下述观念的一个结果：每一种其他的解释将会导致对人类需要和欲望的神化（一种与贵族阶层相联系的观念），或者，无论如何都会导致服务于人类的"文化目的"［一切皆由人类和为了人类而创造］而非上帝的荣耀。然而，上帝的意志——就像关于经济系统的有目的的形成中所表达的那样（参见第四章，注 43）——至少在完全着眼于**现**世的目的这种程度上，只能是"整个共同体"的福祉；也就是说，**非**个人的"有用性"。因此，正如前文指出的，［古典］功利主义既是关于"邻人之爱"戒律的**非**个人表达的一个结果，也是对关于这个世界的所有颂扬的拒斥——这种拒斥来自清教徒在尘世的唯一目的，即服务于上帝的伟大荣耀（*in majorem Dei gloriam*）——的一个

结果。

对于人类本性的每一种颂扬都背离了上帝的荣耀并因此应当给予无条件的谴责，这种观念支配着所有的禁欲新教。至于这种支配有多么强烈，我们甚至可以在斯彭内尔那里看到公然的展示：这个人肯定没有“民主的”倾向，他在经历了犹疑和痛苦的斗争之后，在面对众多的反对意见时坚持认为可以使用称号ἀδι ἀφορον［因为他认为这个问题与教会毫不相干］。最后，他总算安下心来，因为他发现即使在《圣经》中，使徒也以阁下（κράτιστος）来称呼［波尔修斯·］费斯图斯［Porcias Festus，朱迪亚的总督，60～62年］。［韦伯之所以指出对称号的使用问题，是要提请人们注意，这涉及禁欲新教的自我颂扬（参见上一个段落），并因此使对人类的神化处于一种被升华了的形式中。］这个论题的**政治**方面不属于这个背景中讨论的问题。

40. 托马斯·亚当斯也这么说：“反复无常的人在他自己的家中也是一个陌生人。”（《清教神学家文集》，第77页）

41. 关于这个主题，特别参见乔治·福克斯在《教友派丛书》（*George Fox Friends' Library*, edited by W. Evans & Thomas Evans, Philadelphia, 1837, vol. 1, p. 130）中的评论。

42. 显然，宗教伦理的这种转向自然不能被视为一种对现实的经济条件的反映。在中世纪，职业的专门化在意大利要比在英格兰远为发达。［1920版注］

43. 因为上帝——正如清教文献中时常强调的那样——未在任何地方命令人应当爱其邻人**甚于**爱自己。毋宁说，他所命令的是爱邻人**如同**爱自己。因此，爱自己的**义务**是显而易见的。例如，无论谁知道如何能够比其邻人以一种更加有效的方式来利用其财产，以及因此以一种更好的方式来服务于上帝的荣耀，他就可以不受这种义务的束缚——由于他对其邻人的爱——而将这种有用的知识传递给他。

44. 斯彭内尔的思想也接近这种立场。尽管如此，即使是在从商人的职业（这种职业在道德上特别危险）向神学家的职业转变的例子中，他依然保持着相当的犹疑和一般持反对的立场（参见《神学思辨》，同上引，第三卷，第435、443页；第一卷，第524页）。顺便指出，在斯彭内尔关于这个主题的毫不令人惊讶的著作中，那显然是针对**这个**问题（关于改变某人职业的许可性）的回答频频出现，这表明了关于《哥林多前书》第七章的各种解释具有何等非同寻常的**实践**（意义），与日常生活的情境是何等的直接相关。

45. 至少在欧陆最重要的虔信派信徒的著作中是看不到这些观念的。斯彭

内尔关于“获利”的立场摇摆于路德宗（站在“生计”的立场上）与重商主义关于（例如）商业繁荣（*Flors der Commerzien*）之有益性观点之间（参见同上引，第三卷，第330、332页；第一卷，第418页）。**种植烟草**为国家带来了收益，**因而**是有用的；也就是说，**因此**是无罪的（参见第三卷，第426～427、429、434页）！不过，他的著作并没有忘记指出，正如贵格会和门诺派的例子所表明的，人们可以在赚钱的同时依然保持虔诚——而且特别巨大的利润（正如我们在下文还要指出的那样）可能是虔诚正直（所带来）的一种直接**后果**（同上引，第435页）。

46. 巴克斯特的这些观点不仅仅是对他生活于其中的经济环境的一种反映。他的自传强调的是其**反面**：他在家乡的传教工作的成功部分是由于下述事实，即居住在［他的家乡］基德明斯特的商人们并不富有（毋宁说，他们仅仅赚了点“生活费”），而从事手工业的师傅也只能“勉强糊口”（比他们的雇工好不了多少）。“接受福音书的那些充满光明的消息的都是穷人。”

托马斯·亚当斯对努力获利的行为评论如下：“他（精明之人）知道……金钱可以使人更富有，但不是更好，因此，他宁愿选择带着一颗善良的心，而非一个鼓鼓的钱包入睡……所以，他只想得到一个诚实之人所能获得的财富。”不过，他**的确想要这种财富**（亚当斯：《清教神学家文集》，第51卷）。而且，每一种在形式上是**诚实地**赚得的财富也是**合法的**。

47. 因此，巴克斯特（《基督徒指南》，同上引，第一卷，第十章，第一节；第九章，第24段）指出：“不要为致富而疲于奔命”（第一卷，第378页，第2行；参见《箴言》23：4）仅仅指的是“为了我们的世俗目的而获得的财富必不可成为终极所求”。以封建一领主的方式**使用**的财产实际上是令人憎恶的财产（参见关于“堕落的乡绅”的评论；同上引，第一卷，第380页），而不是财产**本身**。弥尔顿在其最初的《为英国人民辩护》中，支持如下众所周知的理论：只有“中间阶层”（*Mittelstand*）可能成为**美德**的社会担纲者。必须指出，他在此所指的中间阶层是在“以工作和商业为取向的阶级”（*bürgerliche Klasse*）这个意义上而言的，而且，他将这个群体与“贵族阶级”相对比。他的解释澄清了他所指涉的恰恰就是这种区分，亦即他当时指出的，“奢侈”［贵族阶级］和“必需品”［穷人］阻碍了美德的践行。

48. **这**是关键所在。应当给这种表述再次加上下述一般性评论：无论神学取向的伦理学说在概念上有如何发展，其对我们来说自然都不是重要的事情。毋宁说，此处的核心是何种道德在信众的**实际**生活中是**有效的**这个问题。换言之，我们的关注点涉及如下问题：信众的宗教取向是**如何**对其职业

伦理发挥实际**影响**的。人们至少偶尔会在天主教的（即耶稣会的）决疑论文献中读到一些似乎与新教文献中的许多决疑论的讨论相类似的内容（例如，关于对高利贷的许可问题，我们在此无法讨论）。的确，关于那些被理解为“允许的”或“可能的”问题，新教似乎已超越了天主教的立场。（清教的立场后来时常被批评为和耶稣会的伦理基本相同。）就像加尔文宗被认为在引用天主教的道德神学家（不仅有托马斯·阿奎拉、明谷的伯尔纳［1090～1153］和波拿文都拉［1217～1274］①，而且包括其同时代人），天主教的决疑论思想家也定期留意异端伦理的发展（虽然我们无法在此对之予以进一步的考察）。

尽管如此，撇开禁欲新教将宗教**报偿**关键性地赋予**俗人**的禁欲生活这一点不论，（两者）即使在理论上存在的巨大差异也是显而易见的：在天主教中，这些不拘泥于宗教教条的②［广阔的和自由的］观点是并没有被教会权威认可的那些特别**松散的**伦理学说的产物，而且教会的那些最诚挚的和严格的信徒也与这些学说保持距离；另一方面，新教关于职业性天职的观念，则将那些显然是禁欲生活的**最真诚的**信奉者为了成功而奋斗的行为置于他们为某种资本主义的赢利活动服务的生涯之中。在一种情形中可能是被有条件地**允许**的行为，在另一种情形中则显然被作为一种积极的道德上的**善**。存在于这两种伦理中的这些基础性的差异——对信众的**实际**生活来说十分重要——自从关于詹森主义的争论［1641～1705；参见第四章，注153］以及［1713年反对詹森主义的］克雷蒙喻令（Bull *Unigenitus*）以来，即使就现代时期而言，也已经被最终确定下来了。

49. “你可以用那种最趋向于成功以及获得合法收入的方式来劳作。你**一定**要提高你所拥有的才能。”［来自巴克斯特的］这段话紧随上文引述的那段话［参见上注47］之后。关于将在上帝的王国争取财富与在尘世的职业中追求成功这两者相提并论的讨论，例如可参见詹姆斯·詹韦《地上的天国》（载于《清教神学家文集》，第275页）。

50. 在（路德宗的）乌腾堡公爵克里斯托弗［Duke Christopher of

① 英文本此处对后两人的名字的拼写都有错误：前者指法国基督教神学家、西多会的创建者（明谷的）伯尔纳，一般写作 Bernard of Clairvaux（英文本拼写为 Bernhard von Clairvaux）；后者指意大利神学家和经院哲学家圣波拿文都拉（也译为圣博纳文图拉）（Bonaventura，英译本误写为 Bonaventure；同时，英译本还将其出生年份1217误写为1221）。此处中译均已修正。——中译注

② 英译本此处印刷错误，将 latitudinarian 误印为 latitudinal。——中译注

Württemberg, 1515 ~ 1568］的信仰告白——被提交给特伦特会议［1545 ~ 1563］——中，已经表现出对贫困**誓言**的反对：那些来自贫困阶层者应当忍受其处境；然而，那些起誓要**坚守**贫困者却如同发誓要继续生病者或拥有**坏名声**者。

51. 这一点在巴克斯特那里以及在克里斯托弗公爵的信仰告白中都很清楚。另外，请参见这样的段落："……四处流浪的无赖的生活无非是一段荒唐的历程；主要是乞讨为生"，等等（托马斯 · 亚当斯：《清教神学家文集》，第259页）。

加尔文已经严格禁止乞讨；荷兰的各种宗教会议都宣布反对发放乞讨许可证以及用于乞讨目的的证书。［这些许可证允许巡回布道者在某个特定地区的教堂里进行布道。后来，就要求捐赠。布道者被允许为其组织（也许是一个修道院）保留这些资金。因为那些捐赠者接着提供救赎，所以乞讨许可证制度运行良好。然而，清教徒的职业伦理是与这种募集资金的方式直接相对立的。］在斯图亚特王朝时期，尤其是查理一世治下［1635 ~ 1644 年，参见下注122］的［威廉 · ］劳德统治时期——当时，对穷人的公共支持以及由政府将工作分配给失业者的原则得到系统的阐述；而清教徒的战斗口号是："施舍并非慈善。"（这句口号后来成为丹尼尔 · 笛福的一部名著的标题。）在 17 世纪临近结束时，从这种先例中发展出针对失业者的"贫民习艺所"（workhouses）这种威慑性制度。参见 E. M. 伦纳德《英国早期济贫史》（*Leonard, Early History of English Poor Relief*, Cambridge, 1900［London: Frank Cass, 1965］）；以及赫尔曼 · 利维《英国国民经济史中经济自由主义的基础》（同上引［第三章，注 17］耶拿，1912，第 69 页及以下）。［1920 版注］

52. 大不列颠及爱尔兰浸礼会联合会主席 G. 怀特在 1903 年的伦敦代表大会上的就职演讲中强调指出："在我们的清教教会名单中，最优秀的人是那些认为宗教应当渗透到整个生活中的**实干家**（*men of affairs*）。"（《洗礼派手册》，1904，第 104 页）

53. ［韦伯使用了英语表达"self-made man"。］恰恰**在这一点上**，与植根于封建主义的所有观点的典型对比变得显而易见。依据对事物的封建构想，新贵（在政治上或社会上）的成功以及神圣的血统方面的好处只有其后裔才能够享有。（在西班牙语 *Hidalgo*［新贵，暴发户］= *hijo d'algo* = *filius de aliquo* 中，这一点被典型地表达出来；*aliquid* 直接指的是从祖先那里继承的**财富**。）

在今日的美国，鉴于美国"国民性格"快速转变和欧洲化，这些区别正在迅速消退。尽管如此，与封建主义**直接相对立的**特定的中产阶级观点在今天

有时还依然很明显。这种观点赞扬商业**成功**和**获利**为**精神成就**的某种表征，但却不可能对仅仅是（继承而来的）**财富**本身给予尊敬。反之，在欧洲，金钱实际上可以买到几乎所有的社会荣誉（就像詹姆斯·布赖斯［《美国共和国》（1888 年）的作者］曾经评论的那样）——只是这些荣誉的所有者本人并不站在柜台后面，其财富（通过信托的形式，等等）实行必要的转变即可。对于**血缘**纽带是值得尊敬的这种封建观点的**反对**，参见托马斯·亚当斯《清教神学家文集》（同上引），第 216 页。

54. 例如，家庭派（Familist sect）的创始人亨德里克·尼克拉斯［Hendrik Nicklaes, 1501 ~ 1580］——他是一个商人——就持有这种观点。参见巴克利《英联邦诸宗教团体的内在生活》（同上引［第四章，注 22］），第 34 页。［家庭派的成员（在 1530 年的阿姆斯特丹）认为他们自己是已经克服了罪的真正的上帝之子；他们是贵格会的先驱。］

55. 韦伯在此指涉的是一个愤怒的、报复性的、冷漠的上帝，是全知、全能的上帝。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

56. 例如，霍恩贝克就坚定地得出了这种结论，这也是因为《马太福音》5：5 和《提摩太前书》4：8 允诺圣徒关注纯然世俗的事务（参见同上引，第一卷［第四章，注 22］，第 193 页）。一切皆为神意之产物。然而，上帝特别关照他的圣徒："上帝以一种非同寻常的方式为其信徒提供了最大的关照，远远超过其他人。"（同上引，第 192 页）

因此，接下来就是对下述问题的解释，即人们如何能够辨认出某种幸运的事件是源自这种特别的关照而非来自对世界的一般神意（*communis providentia*）。贝利也引用上帝的预定来解释人们在其职业中的成功（同上引［第四章，注 32］，第 191 页）。而且，我们在贵格会信徒的著作中不断发现下述观念，即繁荣"往往"是对某种虔诚生活的奖赏。例如，即使在晚至 1848 年的《基督教劝世文选》中（由伦敦的公谊会年度会议出版，第六版，伦敦，1851，第 209 页）也能见到这样的段落。下文将回到与贵格会伦理观的关联上来。

57. 托马斯·亚当斯对雅各与以扫之间的冲突的分析，可以作为这种以《旧约》中的族长为取向的一个例子。这同样是典型的清教徒的生活观："他（以扫）可以用对长子继承权的卑劣评价来为其愚行辩解，即他会**如此轻易地**舍弃这种权利，而且是在一碗浓汤这种如此容易的条件下舍弃它。"（《清教神学家文集》，第 235 页；这个段落对于长子继承权的发展也很重要，下文将论及这一点。）然而，如果以扫因为上当受骗而想要宣布这宗交易是无效的，那

么，他就是背信弃义的人。毋宁说，他是"一个狡猾的猎人，一个农夫"，而且是一个过着非理性的生活、没有文明教养的人。另一方面，雅各则代表着"一种居住在帐篷里的淳朴之人"，而且是"享有恩宠的人"。

克勒发现——正如晚至西奥多·罗斯福的众所周知的著作［参见《经济与社会》（英文版），第923页］所表达的那样，清教与犹太教之间的内在关系的意义在荷兰，甚至在农民中广为传布（同上引［第四章，注10］）。另一方面，就其实际教义而言，清教很清楚它与犹太伦理的对立［参见《经济与社会》（英文版），第615～623页］。普林（在克伦威尔提出关于宗教宽容的建议之际）发表的反对犹太人的文章，对此进行了清晰的论证。参见下注124。［1920版注］

58. 指那些最初并非用希伯来文写作的关于《旧约》的希腊文和拉丁文版本。犹太人并不将这些版本视为真经，宗教改革早期的神学家们也诋毁这些著作。受到禁欲新教影响的《圣经》译本（1611年的英国国王詹姆士一世钦定本、1901年的美国标准版本以及1952年的标准版本修订版）都忽略了这些著作（和路德的译本不同）。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

59. 图林根的一位乡村牧师出版的《论农民的信仰和道德学说》（*Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre*, 2nd. ed, Gotha, 1890），第16页。这部著作以一种富有特色的方式所描述的农民，是路德宗的产物。在这位杰出的作者以为是一般的"农民的"虔诚的地方，我都在其旁边反复地标上"路德宗的"。

60. 例如，与引自里敕尔的《虔信派的历史》（第二卷［第四章，注19］，第158页）中的段落予以比较。斯彭内尔同样**部分地**以《西拉书》中的某些段落作为他反对职业性天职的变更以及对利润的追求的基础；参见《神学思辨》，第三卷（同上引［第四章，注32］），第426页。

61. 当然，尽管如此，（例如）贝利还是推荐阅读这部《次经》。他确实（至少在多处）引用了它，当然，虽然说这种引用是很罕见的。我无法回想起对《西拉书》的任何诸如此类的引用（偶尔也许引用过）。

62. 当看到那些显而易见为上帝所谴责者也获得了外在的成功，加尔文宗信徒因为具有下述确定性——依据"冷酷说"（theory of hardening）——而能自我安慰（例如，据霍恩贝克所言），即上帝之所以给予他们这种成功，其目的在于使他们冷酷无情，并因此以进一步的确定性来惩罚他们。

63. 在这种背景里，我们无法比较详细地考察这种观点。此处的旨趣仅仅在于清教徒的"法律正确性"所具有的形式主义特征。［恩斯特·］特勒尔奇论述

《旧约》伦理对于自然法的意义的《基督教会的社会学说》中，对此有大量的讨论。

64. 在巴克斯特看来，《圣经》的伦理规范所具有的强制性特征在性质上是如此广泛，以至于必须将其视为：(1) 自然法的一个“摹本”，或者 (2) 实际上承载着“具有普遍性和永恒性的明确特征”。参见《基督徒指南》(同上引，第三卷 [第四卷，注 39])，第 173 页以下。

65. 例如道登 (关于班扬的论述)。[参见后来的版本，同上引 (第四章，注 23)，第 26 ~ 34 页。]

66. 关于犹太教的经济伦理，参见马克斯·韦伯《经济与社会》(英文版)，第 611 ~ 623 页；《古代犹太教》(*Ancient Judaism*, New York: Free Press, 1952)。韦伯在此尤其反对桑巴特的论点，即犹太人是现代资本主义发展背后的推动力。参见本书所附《导言》以及桑巴特《犹太人与现代资本主义》(*The Jews and Modern Capitalism*, New York: Burt Franklin, 1969)。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

67. 关于这一点，我关于“世界宗教的经济伦理”的系列研究提供了更多的细节。这些规范，尤其是**第二条戒律** (“不得制造偶像”) 对于 (例如) 犹太教的性格学发展——其理性性格异于所有以感性为取向的文化——的巨大影响力，在此无法给予分析。尽管如此，有一件事也许可以作为典型在此提出来：美国“教育联盟”——一个致力于促进犹太移民的美国化，并取得惊人成功和具有丰厚财力的组织——的一位领导人向我描述了其文化获得纲领 (*Kulturmenschwerdung*) 的首要目的，即通过艺术及社会教育的一切方式，寻求“从第二条戒律中解放出来”。存在于以色列人中间的对人类形式中的上帝的所有拟人化表现的禁止，与清教对于所有关于人类需要和欲望之神化的禁止相对应；尽管两者之间有些不同，但却沿着一种相关的方向发挥着影响。

就犹太法典的犹太教而言，甚至清教道德的主要特征都肯定与之相关联。例如 (正如奥古斯特·温舍 (August Wünsche) 在《巴比伦的犹太法典》[1886 ~ 1889，第二卷，第 34 页] 中所指出的)，犹太法典强调，如果人们做善事是因为对上帝之律法的**义务**，那么，这要好于人们**不是**出于对上帝之律法的义务而做出了善的功绩，而且能够得到上帝更多的奖赏。换言之，对于义务的冷漠的 (loveless) 履行在伦理上要高于情感所激发的博爱。而且，清教伦理在本质上将会接受这种观点。作为苏格兰人的后裔，而且其社会化受到虔信派的强烈影响的康德，最终也会与这些段落 (所表达的思想) 有密切关联。(康德的许多明确的表达与禁欲新教的诸观念直接相关联——不过此处无法对

此展开讨论。）不过，犹太法典的理论观也曾经深深地浸润在中东的传统主义之中。正如 R. 坦春（R. Tanchum）对本·查尼莱（Ben Chanilai）所说的："一个人切勿更改习俗。"（Gemara to Mischna; vol. 7, pt. i, sect. 86b, no. 93; 引自温舍，同上引；此处的上下文涉及的是计日工的生活费用问题。）对于某个人自己所在的血缘共同体以外的人来说，这句格言是无效的。然而，相比于仅仅履行戒律的犹太义务，清教对于作为真诚信仰之**确证**手段的"法律正确性"的构想，为人们的**活动**提供了显然更为强大的动机。

当然，人的成功展现了上帝的祝福这种观念对于犹太教来说并非全然陌生。然而，在根本的宗教—伦理意义方面的变异，即成功在犹太教中是作为其伦理二元论（根据这种二元论，与非犹太人的关系和与犹太人的关系在伦理标准上并不一定是相同的）的一种后果而呈现出来的，在这个具有决定性的要点上阻碍了类似影响的出现。对于"局外人"来说**被允许**的事情，对于"兄弟"而言则是**被禁止的**。（仅仅因为这个理由，）在"非命令性的"且是"被许可的"领域里，成功不可能成为一种确证**宗教**信仰的标记。因此，（在犹太人那里，）不可能像清教徒身上所发生的情形那样，产生出一种对生活的各个方面进行系统阐述的动机。关于这整个问题，桑巴特在其《犹太人与现代资本主义》中以多种方式进行了不正确的论述；参见［世界宗教之经济伦理的系列研究］。初看之下似乎很奇怪，犹太教的经济伦理依然保持着非常强烈的传统主义。［1920 版注］

基督教意味着信徒对于现世的内在姿态（inner posture）的一种巨大改变。这种变化是通过基督教对于"恩宠"和"救赎"之观念的看法而发生的。**新的**发展可能性的种子以独特的方式在这些观念之内得到持续孕育。同样，这个主题依然不能在此予以探究。也可参见（例如）阿尔布雷希特·里敕尔在《辩护与调和的基督教学说》（*Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn: A. Marcus, 1870 - 74, vol. 2, p. 265）中对于《旧约》里的"法律正确性"的论述。

对于英国的清教徒来说，犹太人代表的是那种以战争、政府补助金计划、国家垄断、公司的投机性促销以及王侯们的建筑及财政项目为取向的资本主义。清教徒予以严厉谴责的恰恰是这些商业活动类型。的确，如果我们经常牢记那些不可避免的限制条件，那么，就可以通过这种方式来阐述（两者间的）一般差异：犹太人的资本主义是一种投机性的、**贱民的**资本主义，而清教徒的资本主义则与某个中产阶级对劳动的组织相关涉。［1920 版注］［参见《经济与社会》（英文版），第 615 ~ 623 页。］

68. 对于巴克斯特来说，《圣经》的真理最终得自“信神者与不信神者之间的奇妙差异”、“获得新生者”与其他人之间的绝对不同，以及显然来自上帝对其子民（这些选民自然**能够**在**测试**中表现出来）之灵魂救赎的完全非同寻常的眷顾。参见《基督徒指南》（同上引），第一卷，第165页。

69. 只要我们读读班扬对于其内在痛苦——当他使其本人接受关于法利赛人和收税官的寓言时——的解释，就可以看到对于这种生活氛围（mood of life）的描绘（参见其布道词，《法利赛人和收税官》，同上引［第四章，注83］，第100页及以下）。即使在班扬那里，我们有时也能发现他对于路德在其《基督徒的自由》中表现出的那种基调的某种接近；例如，参见班扬的《论律法和基督徒》，载于《清教神学家文集》，第254页。

法利赛人为何受到神的谴责？（因为）他并没有真正地坚守上帝的戒律；毋宁说，作为一个明显的**宗派主义者**，他所关注的仅仅是没有什么意义的仪式和外在事务（第107页）。最重要的是，他之所以受到神的谴责，是因为他将功绩归于自己，却依然为其美德而感谢上帝。“就像贵格会的作为那样”，他这样做是滥用上帝之名。他以有罪的方式依赖于其美德的价值（第126页），并因此隐含地拒绝**上帝的预定**（第139页）。所以，他的祈祷涉及一种对人性的神化，而这构成了其罪行。

另一方面，正如其告白所展示的真诚那样，收税官在精神上是新生者，因为——正如典型的清教徒对于路德派关于罪的感觉予以弱化的方式所揭示的——“凡对罪有恰当的和真诚的确信者，就必定存有对宽恕之**可能性的**确信”（第209页）。

70. 例如，收录在S. R. 加德纳的《宪法文献》之中。人们可以得出下述两者之间的类似性：一方面是这种反对（反独裁主义的）禁欲主义的斗争，另一方面是（例如）路易十四对于波尔罗亚尔修道院以及詹森派的迫害［参见第四章，注23和注153］。

71. 在这个方面，**加尔文**的立场显然温和得多，至少在某种程度上考虑到比较优雅的贵族式的享受生活的形式。唯一的限制是《圣经》。凡坚持以《圣经》为取向，并保持良知者，并不需要疑虑重重、生活在焦虑之中、搅乱对生活的所有享受。加尔文在《基督教原理》第十章的讨论（与此处论述相关）（例如，“我们不可能逃避那些显然利于享乐但并非必要的事物”），可能独自就能够打开通向某种非常松弛的实践的大门。尽管如此，加尔文和清教之间在这一点上的区别还是很清楚的。除了清教徒中存在关于**救赎确证**问题的日益增长的焦虑外，还存在如下事实（我们将在其他地方给予充分的评价），即中产

阶级中那些处于比较下层的成员，成为加尔文宗在战斗教会（*ecclesia militans*）存在地区的伦理发展的社会担纲者。

72. 作为韦伯所处时代的德国学术的常识，他在此处所指的“科学”，除了自然科学外，还包括文学、史学和语言学（“人文学科”）（这与英国对于人文学科和自然科学之划分形成了对比）。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

73. 托马斯·亚当斯（《清教神学家文集》，第3页）关于“命运三女神”（“但爱是其中最伟大者”）的布道是这样开始的：就连帕里斯也将金苹果给了阿芙罗狄蒂！

74. 不应当阅读小说之类的东西，这被认为是“浪费时间”（巴克斯特：《基督徒指南》，第一卷，第51页）。在伊丽莎白时代之后的英国，不仅仅戏剧，甚至连抒情诗和民间音乐都衰落了，这是众所周知的事实。清教对视觉艺术领域并没有给予很多压制。然而，引人注目的是，一开始就具有非常良好的音乐天赋水准的英国音乐（在音乐史上，英国所起的作用并非无关紧要），在音乐天赋方面竟然衰落到绝对一无所有的境地，就像我们后来在盎格鲁—撒克逊民族中所观察到的那样，而且甚至到今天亦如此。在美国，除了黑人教会中的歌唱以及职业歌手——教会现在雇用他们为“招牌”（1904年，波士顿的三一教会在这方面一年的费用为8000美元）——外，人们听到的大多是“教堂大合唱”（congregational singing）——德国人的耳朵难以忍受的一种噪音。（在荷兰也出现了**部分**类似的发展。）

75. 正如各种宗教会议记录所表明的那样，荷兰也出现了同样的情形。参见 Reitsma' schen Collection（vol. 6, pt. 78, ch. 139）中关于五月柱（may pole）的决议。[J. Reitsma and S. D. van Veen, *Acta der Provinciale en Particuliere Synoden*, *1572－1620*, 8 vols., Groningen, 1892－99；五月柱庆祝活动涉及一个高高的、固定的柱子；在五朔节（May Day）跳舞的人，手中都持一条系在该柱顶端的带子，围着该柱翩翩起舞。]

76. 显然，“《旧约》的复兴”和虔信派的下述取向，即基督徒对于艺术之美所具有的某些敌对性的感受——这种感受性归根到底可回溯到《以赛亚书》[53节]和《诗篇》第22章，必定助长了将**丑陋**作为艺术之对象的倾向。同样明显的是，就这种发展而言，清教徒对于人类需要和欲望之神化的拒斥在其中起到了某种作用。然而，所有细节似乎都是不确定的。天主教会中完全不同的动机（煽动性的）所导致的发展（虽然是外在的关联）在艺术上却导致了一种完全不同的后果。凡站在伦勃朗的“扫罗与大卫”（收藏在莫里斯皇家美术馆）之前的人，都会认为他直接体验到清教徒之感受性所具有的那

种强大影响力。卡尔·诺伊曼在其《伦勃朗》（*Karl Neumann*，*Rembrandt*，Berlin and Stuttgart，[1924] 1902）一书中对荷兰文化的影响力进行了精彩分析，这种分析可能廓清了我们至今所**能**知道的禁欲新教在何种程度上对艺术领域所产生的创造性影响的范围。

77. 在荷兰，加尔文宗伦理对日常生活的渗入程度比较低，而且，禁欲精神也被弱化；导致这种情形的关键原因不仅很多而且各种各样（此处不可能对它们予以深究）。早在17世纪，这种情形就已清晰可见（1608年，逃亡到荷兰的英国公理宗信徒就认为，荷兰的安息日在坚持“礼拜日”法令方面是很不适当的）；然而，在［行省军事首脑］弗里德利克·海因里希［Friedrich Heinrich，1584～1640年］治下，这种情形变得普遍且明显。一般而言，禁欲精神的这种衰落弱化了荷兰清教的扩张推动力。

必须将导致这种衰落的诸原因部分地归于政治体制（由诸城市和州构成的一种分散化的联邦制），部分地归于荷兰军事力量的相当低的发展程度。（［1568～1648年反对西班牙的］独立战争，从早期开始就在极大程度上依赖阿姆斯特丹的**金钱**和雇佣军来作战；英国的传教士就援引荷兰军队为例来说明巴别塔的语言混乱状况。）结果很明显：围绕宗教信仰冲突的狂热在极大程度上被转移到其他方面。然而，作为这种转移的一种后果，参与政治权力的机会也稍纵即逝。相反，克伦威尔的军队——尽管部分是征募来的——却觉得自身是一支由**公民**组成的军队。（诚然，甚至更加典型的是，**这支**军队恰恰废除了征募制——因为人们应当仅仅为了上帝的荣耀而战，为了良知所认可的事业而战，而不是为了满足君主们的心血来潮而战。因此，依据德国的传统观念，此处指涉的英国军队拥有某种“非伦理的”素质，但它**在历史上**一开始却恰恰具有伦理动机。要求那些战无不胜的士兵履行的就是这些伦理动机。只是在王政复辟之后［1665年以后］，这些士兵的伦理价值才被用来服务于国王的利益。）

早在多特雷赫特宗教会议［1574年］之后的半代人之后，在［弗兰斯·］哈尔斯［Frans Hals，1580～1666］的绘画作品中，荷兰的国民军（*schutterijen*）——在大战争时期［1568～1648年］，他们是加尔文宗的社会担纲者——身上已经几乎见不到“禁欲主义的”风貌。对于国民军的有组织的生活，各种宗教会议一再提出抗议。荷兰人关于僵硬的、傲慢的礼节（formality）观念［*deftigheid*——韦伯使用了一个德文混合词：*Deftigkeit*］是一种包括中产阶级、理性的“可敬”（respectability）以及贵族的身份意识的混合物。荷兰教会的这种贵族特征即使在今天也是很明显的，其教堂的座位还是按

照等级来安排的。

在荷兰，城市经济的持久性制约了工业的发展；只是在新的难民潮之后才出现了工业的扩张——并因此仅仅是零星的。尽管如此，加尔文宗和虔信派的现世禁欲主义在荷兰也证明是有效的，而且和其他地方的发展方向完全相同（即使在“禁欲主义的强制储蓄”的意义上，正如我们马上就要讨论的和G. 格伦 · 范普林斯特勒所证明的那样；参见注97所援引的段落）。纯文学在加尔文宗的荷兰几乎全然缺失，这自然不是偶然的。[1920版注]

关于荷兰，例如可参见C. 比斯肯—许埃特《伦勃朗的国家》（Het Land ran Rembrandt）；也可参见冯 · 德 · 罗普《伦勃朗的故乡》（*Rembrandts Heimat*, Leipzig, 1886 - 1887）。

即使在18世纪，参照“禁欲主义的强制储蓄”来理解荷兰人的宗教虔诚还是相当明显的；例如，参见阿尔贝图斯 · 哈勒（Albertus Haller）的绘画。关于荷兰人对艺术以及艺术创作背后动机之评价所具有的典型特征，例如可参见康斯坦丁 · 惠更斯在其（写于1629～1631年的）《我们的荷兰》（1891年）中的自传性评论。（格伦 · 范普林斯特勒的著作《荷兰与加尔文的影响》[1864年]，没有为**我们的问题**提供任何关键性的东西。）就其社会构成来看，位于［纽约］的新尼德兰殖民地涉及一种准封建的“资助人”（patrons）（亦即借贷资金的商人）统治。与新英格兰不同，很难说服那些近乎底层的人迁移到这个地区。[1920版注]

78. 应当牢记的是，甚至在莎士比亚的时代，以及甚至当莎士比亚在其晚年还居住在斯特拉特福德时，作为清教徒的城市官员就关闭了斯特拉特福德的位于休茨文河上的剧院。（莎士比亚利用一切机会来表达他对清教徒的憎恨和蔑视。）即使到1777年，伯明翰市还拒绝发放修建剧院的许可证，认为剧院将会助长“懒惰”并因此对商业的发展产生不利的影响。参见W. J. 阿什利《伯明翰的工业和商业》（*Ashley*, *Birmingham Industry and Commerce*, London, 1913），第7～8页。[1920版注]

79. 对清教徒来说，具有决定性的是，在这种情形中只存在一种非此即彼的选择：要么是上帝的意志，要么是被造物（the flesh）的虚荣。因此，对他们而言，不可能存在一种“不置可否”的［不相关涉的］情形。正如我们提及的那样，加尔文在这个方面采取了一种不同的立场：只要没有发生灵魂受到欲望之力量的奴役这种情形，一个人吃什么、穿什么等就是一件不相关的事情。对于“现世”的摆脱不应当像耶稣会教士那样表现为漠不关心；也就是说，对加尔文而言，应表现为一种对于世俗生活所提供的不论何种物品的一视

同仁的、不贪婪的使用（参见加尔文《基督教原理》，第一版，同上引［第四章，注 19］，第 409 页）。这种立场与其说与其追随者所持的精确主义（precisionism）相接近，不如说显然更接近于路德主义。

80. 在这个方面，贵格会信徒的行为是众所周知的。甚至早在 17 世纪之初，为了抗议一位传教士的妻子穿戴时尚的衣帽，由虔诚的信徒构成的骚乱人群挤满了阿姆斯特丹的街道，骚乱长达十年之久。（参见德克斯特对此进行的生动描述，同上引［第四章，注 10］。）桑福德（同上引［第四章，注 5］）已经指出过，今天的男士发型就是经常遭到嘲笑的“圆颅党人”的发型。他还观察到，同样可笑的清教徒的**男装**与当今的服装基本上是一样的，至少在其基本**原则**方面是一样的。

81. 关于这一点，请再次参见凡勃伦的《商业企业理论》，同上引［第四章，注 221］。

82. 我们将不断地返回这个关键点。参照这个要点，诸如下述所引就可以得到解释：“用在你自己、你的孩子和朋友身上的每一便士，都必须如同遵循上帝自己的旨意，侍奉并取悦于他。千万要注意，否则那个像窃贼般的耽于肉欲的自我不会把任何东西留给上帝。”（巴克斯特：《基督徒指南》，同上引，第一卷，第 108 页）下面这一点是决定性的：凡是为了**个人的**目的而进行的消费，都是对侍奉上帝之荣耀的**背离**。

83. 例如，人们常常会恰当地回想起（就像道登那样，同上引［注 4］），克伦威尔抢救了拉斐尔的绘画作品和［安德烈亚·］曼特尼亚［Mantegna，1431～1506 年］的《恺撒的胜利》，使其免于毁灭；而查理二世则试图将它们卖掉。王朝复辟时期的宫廷社会对英国的民族文学所采取的立场，要么是极为冷淡，要么是直接反对；相反，在贵族中间，凡尔赛宫的影响在所有地方都是支配性的。

清教根除了其信徒对日常生活的不假思索的享受。关于这种根除对于清教的最高级的知识分子类型以及那些受其影响之人的影响力的详细分析，是此处这种概述所无法承担的任务。华盛顿·欧文用常见的英文词汇阐述了这种影响：“它（他意指的是政治自由，而我们所说的是清教）所表明的与其说是异想天开（fancy）的游戏，不如说是想象（imagination）的力量。”（《拱桥厅》，同上引）人们只需想想**苏格兰人**在英国的科学、文学、技术发明以及经济生活中的地位，即可感到（欧文的）这种观察是一语中的，尽管这种表述还有些狭隘。

关于清教对技术及经验科学之发展的意义，此处无法论述。清教和科学的

关系本身，即使在日常生活中也似乎是明显的和广泛的［参见罗伯特·K. 默顿《清教、虔信派和科学》，载于《社会理论与社会结构》（*Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press, 1968）；F. H. 滕布鲁克：《马克斯·韦伯与科学社会学：一种个案的再讨论》，*Zeitschrift für Soziologie* 3（1974）：312－320；《“以学术为业”——再考察》，载于《时代潮流中的定位》（*Standorte im Zeitstrom*, ed. by Ernst Forsthoff and Reinhard Hörstel, eds., Frankfurt: Athenäum Verlag, 1974）］。在巴克利看来，对于贵格会信徒而言，被允许的“消遣”是（例如）：拜访友人、阅读历史方面的书籍、进行**数学和物理学**方面的实验、园艺、讨论经济和其他的实践活动，等等。导致这种关系的原因，前文已经解释过。

84. 卡尔·诺伊曼在其《伦勃朗》（同上引）中已经做了精彩的和漂亮的分析。应当将他的分析与上文的评论进行一般的比较。

85. 据巴克斯特所说。参见上文引述的段落［第109页和注49］以及《基督徒指南》，同上引，第一卷，第108页。

86. 例如，参见科洛内尔·哈钦森（Colonel Hutchinson）的遗孀所撰写的传记中对哈钦森的众所周知的描述（这个描述常常被人引用，例如，桑福德，同上引［第四章，注5］，第57页）。在介绍了哈钦森的骑士般的美德以及他倾向于快乐和享受生活的天性之后，她继续写道：“他在生活习惯上极为整洁、清爽和优雅，而且在这方面具有一种非常良好的鉴赏力；不过，他很早就不穿戴任何昂贵的服饰。”根据巴克斯特在为玛丽·哈默所做的葬礼演说中的描述，这位抱持世界主义和受过良好教育的女清教徒的理想与此十分类似。然而，她在时间以及用于“浮华”和娱乐方面的费用上却十分节约。参见巴克斯特《清教神学家文集》（同上引［注6］），第533页。

87. 除了其他**许多**例子外，我对一个例子记得特别清楚。一位已经在经营上取得异常成功并在晚年变得十分富有的制造商，却患上了一种难以治好的消化失调症。他的医生建议他每日享用少许的牡蛎——不过，他是在进行了巨大的抵制之后才遵从医嘱的。当人们注意到这同一位制造商在他的整个一生中已经在慈善事业方面做出了重大贡献，而且对那些需要帮助的人总是“出手大方”，那么，此处的主题涉及的某种“禁欲主义的”倾向之遗绪（而且不仅仅是与“吝啬”相关的东西），即对于所有关于财富的个人**享用**的疑虑，**最终**就会变得显而易见了。

88. 工场、办公室以及一般意义上的“经营”（business）与私人住所、商号与个人的姓名、经济资本与私人财富之间的**分离**，以及将“经营”界定为一种

神秘的组织（*corpus mysticum*）（至少在公司资产的情形中如此）的倾向——所有这些发展都可追溯到中世纪。参见我的《中世纪商贸公司史》[载于《社会—经济史选集》（*Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen: Mohr, 1924/1889, pp. 312 – 443）]。

89. 桑巴特在其《现代资本主义》（*Der moderne Kapitalismus*, 1st ed., Leipzig: Duncker & Humblot, 1902）中偶尔会切中肯綮地提到这种典型的现象。然而，应当指出的是，财富的积累在心理上拥有两个十分不同的根源。

来源之一可延伸到晦暗不明的远古时期，并在基金、家族财产、信托财产等财产形式中变得明显起来。如同在这些形式中（体现得）那么明显，或者说在一种远为纯粹和清晰的形式中要比在相同的经营类型中甚至更加明显；也就是说，人们在濒临死亡时对他自己的巨大物质财富积累忧心忡忡，而首要的是要确保其“经营”持续下去的可能性，即使这样做会侵犯继承其财产的大多数子女的个人利益。在**这些**情形中，所涉及的问题除了期望让某种理想的生活在个人成就的基础上超越死亡之外，还涉及维持“家族荣誉”（splendor familiae）的问题，也可以说是一种虚荣，即把创建者的扩大的人格作为其参照点。因此，此处涉及的显然是根本意义上的自我中心的目标。

当考虑到**我们**在此处所关注的“中产阶级”的动机时，情形就不同了。此处所持的禁欲主义的格言——“放弃你应当放弃的”——开始转向资本主义的活动：“赚取你应当赚取的。”而且，这句具有非理性的格言现在就立于我们面前，清晰、纯粹如一种绝对律令。只有上帝的荣耀和人自己的义务，而非人类的虚荣心才是清教徒的内在激发力量——而在**今天**，**只有**对其“职业性天职”的义务才构成人们的内在动力。

例如，凡是乐于通过检视某种观念的诸极端后果来阐明这种观念者，都将会记住美国的某些百万富翁的理论：不应当把所赚取的万贯家财遗留给他们的子女。这样做只会否定他们的道德任务，即必须工作和自食其力。当然，这种观念在今天不过是“理论上的”泡影而已。

90. 必须反复强调，**这**是最后的、决定性的宗教动机（除了关于禁欲苦行[mortification of the flesh]的纯粹禁欲主义的观点外）。在贵格会那里，这一点表现得特别明显。

91. 巴克斯特（参见《圣徒的永恒安宁》，同上引［第四章，注 62］，第12页）通过援引普通动机（common motive）——在耶稣会信徒中通常也能发现这种动机——而完全拒斥了这种立场：身体必须能够获得它所需要的东西；否则，人就会成为它的奴隶。

92. 正如赫尔曼·魏因加登已经就这个重要观点所证明的那样，这种理想——尤其是在贵格会中——甚至在其发展的最初阶段就已经存在；参见其《英国的革命教会》（同上引［第四章，注10］）。巴克利的详尽讨论也非常清晰地阐明了这种观点（同上引［第四章，注10］，第519页及以下，第533页）。需要避免的是肉体上的虚荣，诸如所有的炫耀和（佩带）闪闪发光的饰物。这包括对那些没有**实际**目的或者价值仅仅在于其稀有性（因此是出于虚荣的目的）的物品的使用。还需要避免的是所有对于财产的与良知不符的使用。当不是为了生活之不可或缺的需要和未来的预备，而是为了不太紧要的需要而出现**不成比例的**支出时，上述情形就会发生。

贵格会信徒的生活是按照一种活的"边际效用法则"组织起来的，这可以说是这些格言的例证。"对于创造物的适度使用"是完全允许的；**亦即**，只要对器物的质量和牢固性等的强调不会导致"虚荣"，这种强调就是许可的。关于这些问题，参见《致有教养的读者》（1846年），注216。特别是关于贵格会信徒中对于器物的舒适性和牢固性的看法，参见马蒂亚斯·施内肯布格尔《讲座》，同上引［第四章，注183］（1863年），第96页以下。

93. 韦伯在此使用了歌德笔下的梅菲斯特（Mephistopheles）的双关语，后者将他自己描述为"总想作恶，但总是导致善的力量"（参见《浮士德》，第一幕，第1336～1337行）。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

94. 像我们已经提及的那样，关于宗教运动之社会阶级的决定因素这个问题，此处无法论述（关于这个论题，请参见"世界宗教的经济伦理"系列研究）。然而，为了搞清楚，例如本研究援引最多的巴克斯特并不是通过其时代的"布尔乔亚"的眼光来看待问题，仅仅指出他对于为上帝所喜的职业的排列顺序就足够了。紧随在教育职业之后的是农民，**然后**才是各种职业的混合：水手、布商、书商、裁缝，等等。即使是（相当典型的）"水手"也可能至少同样包括渔夫和船主在内。

在这方面，**犹太法典**中的许多陈述表达了一种不同的观念。例如，参见拉比·埃利索尔（Rabbi Eleasor）的据说是不容置疑的话。（他所说的）一切皆意味着商业要优于农业。参见A. 温舍《巴比伦的犹太法典》，第二卷，同上引［注6］，第20～21页。（他）后来的一些说法比较温和。他在此为投资者提供的建议是：其中的三分之一资本投资于农业，三分之一投资于商业，而三分之一留做现金（参见温舍，第二卷，第68页）。

对那些无论何时只要在讨论因果关系时忽略了经济的（或者"唯物主义的"，不幸的是，即使今天还这么说）解释就良知不安的人来说，此处不妨指

出，我发现经济发展对于宗教观念之形成的命运的影响是十分重要的。我在下文将寻求证明，在我们的个案中，经济发展和宗教观念这两者之间相互影响的适应过程和关系是如何产生的。[参见"世界宗教的经济伦理"系列研究以及本书所附《导读》中] 尽管如此，宗教观念的内容决不是从"经济的"力量中**推演出来**的。实际上，这些观念**就其本身而言**是——而且没有什么能够改变这一点——形成"民族性格"的最强有力的因素；它们在其自身内部拥有一种自主的动力、合乎自身规律的能力（*Eigengesetzlichkeit*）和强制性的力量。另外，在非宗教的力量发挥作用的意义上，**最重要的**差异——譬如路德主义与加尔文宗之间的——也受到**政治**力量的决定性的制约。

95. 当爱德华·伯恩斯坦说"禁欲主义是一种中产阶级的美德"（同上引［第四章，注10］，第681页；也可参见第625页）时，他想到的就是这种强制性储蓄。他的讨论**最先**提出了这些重要的关联。然而，这种关联要比他想象的广泛得多。具有决定性的不仅仅是资本积累；毋宁说，核心要点是对整个职业生活的禁欲主义的理性化（ascetic rationalization）。

至于北美殖民地的情形，约翰·多伊尔早就强调了北方和南方之间的差异（《美洲的英国人》，同上引［第四章，注10］）。作为"禁欲主义的强制储蓄"的一个后果，在清教的北方不断积累的资本需要去投资；而南方的情形则相当不同。［1920版注］

96. 参见多伊尔（同上引，第二卷，第一章）。如果从经济的观点看，下述情形是时代错误，即在［北方的］新英格兰自其殖民地建立后的第一代人起，就存在针对市场的铁制品公司（1643年）和纺织业（1659年）（而且，顺便指出，手工业极为繁荣）。这些发展既与南方，也与罗德岛（Rhode Island）的情形形成显著的对比。这个非加尔文宗的州——它享有充分的良知自由，虽然拥有一个优良的港口，却缺少商人的存在。根据一份由"州长和议会"提供的1686年的报告："关于贸易的巨大障碍，就是在我们中间缺乏商人和具有大宗不动产的人。"（S. G. 阿诺德：《罗德岛州的历史》［*History of the State of Rhode Island*, Newport, RI: John P. Sanborn & Co., 1876］，第490页）几乎不容置疑的是，下述因素在此起着某种作用，即作为清教对消费的限制的结果，被强制储蓄的资本不断地寻求投资。教会纪律也很重要；这个因素的作用在此依然无法讨论。

97. 然而，比斯肯一许埃特的讨论表明，这些圈子的数量迅速下降了（同上引［注77］，第二卷，第3、4章）。

尽管如此，即使在《威斯特伐利亚和平条约》签署［1648年］之后的时

期，格伦·范普林斯特勒仍指出："荷兰人卖得多，但需求少"；参见其《今日祖国之历史手册》（第三版，第254页注释）。[1920版注]

98. 例如，一位保皇党贵族在查理二世进入伦敦［1660年］之后呈递了一份陈情书，建议在法律上禁止使用商业资本来购得土地财产。其目的是迫使这种资本的所有者将其投资于贸易领域（引自利奥博德·冯·兰克《英国史》[Leopold Von Ranke, *Englische Geschichte*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1861]，第四卷，第197页）。

作为一种"身份群体"（status group），荷兰的"摄政者"（regents）阶层通过购买古老的封建领地而与城市中的那些富有的古老家族的贵族商人区分开来。（1652年，许多抱怨者听说摄政者阶层已经变成地主，不再是商人了；引自罗伯特·弗勒因《八十年战争后的十年》）。据说，这些圈子在精神上从来就不是真诚的加尔文宗信徒。在17世纪后半叶，丹麦中产阶级的广泛人群中流行对头衔的臭名昭著的追求以及进入贵族阶层这种现象本身表明，无论如何，就**这个**时期而言，英国与荷兰两国情境的这种比较［正如正文中表明的那样］，需小心谨慎地采纳。在这种情形中，处于优势地位的世袭财富的力量瓦解了禁欲精神。

99. 英国农业的大繁荣时期［18世纪］，是紧随着拥有商业资本的中产阶级广泛购买英国土地财产这个时期之后出现的。

100. 即使进入［20］世纪之后，英国国教徒地主拒绝将土地租给不从国教派信徒的情形也并不少见。（目前，这两个宗教派别的势力近乎旗鼓相当；而在以前，不从国教派教徒总是处于少数派地位。）[1920版注]

101. 赫尔曼·利维正确地观察到，就英国人的"性格倾向"——可以从他们大量的特性中汇集而来——而言，他们对禁欲的精神气质和中产阶级的、经济取向的美德的接纳**不如**其他民族那么容易（参见《英国人研究》，载于《社会科学与社会政策文库》，第46卷［1918~1919年］，第639~690页）。对生活的某种粗俗的和不加掩饰的享受曾经是（而且依然是）英国人的一个基本特征。在清教禁欲主义处于支配地位的时代，其力量在**调和**清教信徒中的这种性格特质的过程中的公然展现达到了令人惊异的程度。[1920版注]

102. 这种极端对立一再地出现在约翰·多伊尔的解释中［同上引，第四章，注10］。就清教徒采取的立场而言，宗教动力持续地作为一种决定性的影响力（当然并非总是具有**绝对的**决定性）。（在［总督约翰·］温思罗普[Winthrop]领导下的）新英格兰殖民地倾向于允许［英国的］士绅定居在马塞诸塞州；而且即使这些士绅出身于高贵的贵族门第，**只要他们同意加入教会**

即可定居于此。出于**教会**纪律的考虑，当局决定保持一种**封闭的**殖民地。（拥有巨大财富的国教派商人——他们建立了大型的畜牧农场——拓殖了新罕布什尔和缅因；这些殖民与清教的社会联系是非常有限的。）早在1632年，人们就可以听到对新英格兰人的强烈的“获利贪欲”的责难之声；例如，参见W. 威登《新英格兰的经济与社会史：1620～1789年》（Weeden, *Economic and Social History of New England, 1620－1789*, Boston: Houghton Mifflin, 1890），第一卷，第125页。[1920版注]

103. 此处用“以经济活动为取向的人”（persons oriented to economic activity）来直译韦伯的 *Wirtschaftsmenschen* 这一术语，可能更好地传达了他的思想。他留意到，伴随着现代性的发展，经济活动在人们的生活中“上升”到一个史无前例的显著位置。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

104. 威廉·配第爵士强调了这一要点；参见其《政治算术》，同上引［第一章，注13］，第一卷，第262页。当时所有的史料都毫无例外地特别提到清教的**宗派主义者**；浸礼会、贵格会以及门诺派信徒被部分归于没有财力的群体，部分归于小资本家阶层（*kleinkapitalistische Schicht*）。因此，他们被描述为既与大商人贵族，又与从事冒险的和投机性活动的金融家相对立。然而，西方资本主义的**特征**——工业劳动的中产阶级的、私人所有权的组织——恰恰是出自这个小资本家阶层，而非大金融巨头（垄断资本家、与政府签约者、向国家提供贷款者、殖民企业家、企业发起人以及诸如此类者）之手（参见G. 昂温《十六、十七世纪的工业组织》［Unwin, *Industrial Organization in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London: Clarendon Press, 1904］，第196页及以下）。其同时代人对于这种对立已经很熟悉了；参见［威廉·］帕克《关于清教徒的演讲》（*Parker, Discourse Concerning Puritans*, London: Robert Bostock, 1641）。同样，此书也强调了那些致力于工程筹划者和周旋于宫廷社会者之间的对比。［1920版注］

105. 关于这种情形在18世纪的宾夕法尼亚的政治，尤其在美国革命中的表现方式，参见I. 沙普尔斯《贵格会的治理实验》（Sharpless, *A Quaker Experiment in Government*, Philadelphia: Ferris, 1898）。

106. 引自罗伯特·骚塞《卫斯理的生平》（*Southey*, *Life of Wesley*, 2nd ed., New York: Harper & Brothers, 1847），第二卷，第29章。我是从W. J. 阿什利教授的来信（1913年）中知悉这段引文的。恩斯特·特勒尔奇（为此目的，我与他交流过）已经偶尔引述过［参见其《基督教会的社会学说》，同上引（注63）］。［1920版注］

107. 当今所有那些期望比这种宗教运动的领导者及其同时代人**本人**在这些问题上更有学识和更有才智者，都应当去读读这个段落。因为可以看出，这些领导者对于他们正在做的事情以及他们的活动所呈现出的风险都有十分准确的认识。对于那些一直是完全没有争议和直到今天还没有受到任何人挑战的问题进行如此轻率的非难，确实让人难以接受——就像我的某些批评者的那些令人遗憾的做法。我仅仅最终就这些问题的内在驱动力做出比其他人更多一些的考察而已。在17世纪，没有任何人质疑这些关系。另外参见托马斯·曼利《对百分之六的高利贷的考察》(Thomas Manley, *Usury of 6% Examined*, London: Thomas Ratcliffe, 1669)，第137页。除了此前引述过的现代作家外，诸如海因里希·海涅和约翰·济慈这样的诗人，诸如麦考利、坎宁安(Cunningham)以及罗杰斯(Rogers)这样的科学界代表人物，或者诸如马修·阿诺德这样的作家都认为这些关系是显而易见的。关于最近的相关文献，参见W. J. 阿什利《伯明翰的工业和商业》，同上引[注78]。阿什利刚刚在通信中表示完全赞同我的观点。关于这整个问题，参见赫尔曼·利维的论文(同上引[注101])。[1920版注]

108. 即使对古典时期的清教徒来说，这些完全相同的关联性也是显而易见的。也许没有比援引班扬更能够清晰地证明这一点。他的"爱钱先生"如此主张："由于变得虔诚，他可以改善他的市场……变得虔诚是一种美德，一个人无论使用什么手段都要变得虔诚……娶一个有钱的妻子或者使我的商铺生意更加兴隆……或者获利甚丰都不是非法的……为了获得这些而变得虔诚是一种美好的和有利可图的打算。"(《天路历程》[*Pilgrim's Progress*, Middlesex, UK: Penguin, 1965]，第141~142页)[1920版注]

109. [《鲁滨孙漂流记》的作者丹尼尔·]笛福是一个热忱的反对清教的不从国教派信徒。

110. 根据这句谚语，善的良知就像柔软的枕头一样，是抚慰人心的，并使人安然入睡。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

111. 我们在韦伯的整个社会学中常常可以发现源自宗教力量的社会变迁和源自法律的社会变迁这两者之间的区分。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

112. [再一次："商人不为上帝所喜。"]尽管斯彭内尔也认为商人是一种具有诱惑和陷阱的职业，但他在回答某个询问时却做了如下解释。

> 令我高兴的是，我亲爱的朋友毫不迟疑地去经商，而且反而承认商业活动是一种合法的生活方式，它实际上亦如此。商业提供了许多对人类有

用的东西；因此，通过这样的活动来施行**爱心**，是与上帝的意志相一致的。（参见《神学思辨》，同上引［第四章，注32］，第426、429、432页）

他在其他各处通过那些支持重商主义的论点对这种观念给予了充分的辩护。斯彭内尔有时以一种十足路德宗的方式将致富的欲望描述为主要的陷阱，要无条件地予以拒斥（与《提摩太前书》6：8～9相一致，并援引《西拉书》；参见上文）；他接下来支持［路德宗的］“基本生计”（basic sustenance）立场（同上引，第三卷，第435页）。然而，他后来又通过援引宗派主义者——他们在过着富足生活的同时也受到上帝的祝福——而完全改弦易辙（参见上注45）。另外，作为在职业中勤奋工作的一种**结果**，财富对他来说是毋庸置疑的。作为其思想受路德宗影响的一个结果，他的立场不如巴克斯特的立场那样一以贯之。

113. 巴克斯特警告不要雇用“笨拙、呆滞、懒散、放荡和懈怠的人”为“仆人”，并建议优先考虑“信神的”仆人。他之所以这么做，不仅仅是因为“不信神的”仆人是“见风使舵的仆人”（eye-servants），而且首要的是因为“一个真正信神的仆人将会在对上帝的顺从中为你提供一切服务，就像上帝本人命令他这么做似的”。相反，不信神的仆人都倾向于“不把它作为良心上的大事”。另外，构成劳动者中之神圣性标记的，并不是对某种宗教的外在臣服，而是“尽他们的义务的良知”（《基督徒指南》，第二卷，第16页）。我们看到，上帝的利益与雇主的利益在此令人质疑地相互交织在一起。即使是斯彭内尔——他在其他场合曾迫切地警告信徒要拿出**时间**来沉思上帝，也认为劳动者必须满足于最低限度的自由时间（即使在礼拜天）（《神学思辨》，同上引［第四章，注22］，第272页）。

英国的作家们已经恰当地将新教徒移民称为“熟练工人的先驱”。也可参见H. 利维在《英国国民经济史中经济自由主义的基础》（同上引［第四章，注51］，第53页）的一个讨论中对这一点的令人信服的证明。

114. 下述两种“不公平”——一方面，依据人类的标准，只有少数人才能预定得救；另一方面，关于财物的类似的不公平分配（和预定论中只有少数人得救一样，这种不公平也是上帝规定的）——之间的类似性具有一种极其紧密的关联。例如，霍恩贝克的著作（同上引［第四章，注22］，第一卷，第153页）就指出过这一点。另外，在巴克斯特看来，贫穷常常是有罪的懒惰的一种表征（《基督徒指南》，同上引［第四章，注39］，第一卷，第380

页)。

115. 在托马斯·亚当斯看来，上帝让那么多人处于贫困之中，大概是因为他知道许多人将无法抵挡来自财富的诱惑——因为财富使人失去信仰的情形太过常见(《清教神学家文集》，第158页)。

116. 此处的正文包括如下段落。

> *在托钵僧制度中，中世纪的天主教不仅容忍乞讨，而且实际上赞美它。另外，因为世俗的乞丐为富有者提供了施善行(给予施舍)的机会，所以前者有时被描述为一种“身份群体”——并因此得到比较积极的评价。晚至斯图亚特王朝[1615~1644]时的英国国教的社会伦理，在精神上还与这种立场非常接近。直到清教徒的参与使得严厉对待穷人的法律得以确立，那些旧的济贫法才得到根本性的改变。这种情形之所以能够发生，是因为新教教派和严格的清教徒共同体内部实际上并***不知道***乞讨为何物。(参见上注51，以及H. 利维《英国国民经济史中经济自由主义的基础》，同上引[注51]；所有的描述都强调了这种相同的观点；例如，参见曼利关于胡格诺派的论述，同上引[注107])*

因为这个段落是1920年的版本加上去的，严重地破坏了韦伯的论证，所以我把它作为一个尾注来处理。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

117. 在英国，并不缺少类似的发展。和它们一道的还有，例如虔信派，他们依据W. 劳的《严正的蒙召》(*Serious Call*, 1728)一书，宣扬**贫穷**、贞洁以及最初甚至包括与世隔绝。

118. 巴克斯特在其基德明斯特共同体中取得的巨大成功——当他到那儿传道时，当地已经衰落到彻底的礼乐崩溃的地步——几乎是教牧(pastoral care)史上空前的成就。他的成就可以作为这样一种典型的例子，即禁欲主义如何对大众进行社会化，使其胜任工作，或者用马克思主义的术语说，使其生产出“剩余价值”。在这样做的过程中，禁欲主义首先要**使得**在资本主义的生产车间里(诸如家庭小工业、纺织厂，等等)对大众的使用成为可能。因果关系大体上就存在于这种发展方向之中。

从巴克斯特的视角看，他将其牧众对资本主义的机器的适应理解为服务于其宗教—伦理旨趣过程中的事件。从资本主义发展的角度看，他的宗教—伦理旨趣进入到为资本主义精神之发展的服务之中。

119. 另外还有一点：今天经常如此勤奋工作的人可以有充分的理由质疑

这样一种观念，即中世纪的工匠对“他自己生产的东西”的“乐趣”是十分强烈的这种假设。人们必定会问：这种乐趣作为一种心理动力在何种程度上起到了实质性的作用。无疑，此处触及某种重要的东西。无论如何，［伴随着清教的出现，］禁欲主义剥离了劳动所有的现世诉求——而在今天，资本主义已经永远地摧毁了它——并使得劳动以来世为取向。在一种职业性天职中劳动，本身是上帝所要求的。换言之，今日劳动的非个人特征——这种劳动没什么乐趣，而且从每个人的观点来看是毫无意义的——同时因为是上帝要求的，所以依然受到宗教的美化和赞扬。资本主义在其最初阶段需要那些为了良知而受到经济剥削的可资利用的工人。今日已占据优势地位的资本主义能够在缺乏任何来世报偿的情况下迫使人们心甘情愿地工作。［这最后一句是 1920 年版本添加的］

120. 韦伯在此意指，不应当将资本主义条件下更大数量的劳动生产力视为一种明确的福祉。从特定的立场来看，它可能具有非预期的、消极的后果。在这个方面，参见本文最后的一些段落。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

121. 参见（威廉·配第的）《政治算术》，同上引［第一章，注 13］。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

122. 劳德是 17 世纪英国圣公会中的一个核心人物。他有效地利用其手中的权力来镇压清教徒。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

123. 关于这些对立和发展，参见 H. 利维，同上引［注 51］。强烈的反垄断的姿态——这是英国公共舆论的一个特征——在历史上源自 17 世纪下述力量的某种联合，即反对王权的政治斗争（长期国会［the Long Parliament, 1640～1653 年］拒绝垄断者为其成员）、清教的伦理动机以及反对金融巨头的中小资本家的经济利益。1652 年 8 月 2 日的军队宣言以及 1653 年 1 月 28 日的平均派（Levellers）的类似请愿书都要求：除了废除消费税、关税和间接税外，引入一种关于所有阶层的单一税制，而首要地是实行“自由贸易”。这最后一个要求涉及消除所有垄断性的贸易壁垒，不论是国内的还是国外的，因为这些障碍被认为是违背人权的。“大抗议书”（Great Remonstrance）［英国众议院于 1641 年向国王提出的一份关于各种不满的申明书］提出了类似的要求。［1920 版注］

124. 一位具有争议的清教徒普林的著作，尤其是其关于剧院的著作，使他与英国圣公会以及英国君主政体产生了冲突。他曾抨击《游艺条例》（*Book of Sports*）；尽管如此，他后来却为君主政体辩护，批评克伦威尔，并倡导神职人员对国王的服从。一位温和的改革者帕克成为英国圣公会的大主教，并成为

清教徒广泛批评的对象。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

125. 参见利维，同上引［注 51］。[1920 版注]

126. 即使是此处提及的这些要素（我们还没有追溯到其宗教根源）——亦即“诚实为最上策”这句格言（富兰克林对**信用**的讨论）——也具有清教根源；应该在一个多少有些不同的背景中来讨论这个主题（参见后面的《新教教派与资本主义精神》一文）。需要在此处重复的仅仅是 J. S. 朗特里（《贵格会的古与今》［*Quakerism, Past and Present*, London: Smith, Elder and Co., 1859］，第 95～96 页）的下述观察（爱德华·伯恩斯坦提醒我注意这一点）。

> 公谊会（或贵格会）信徒那崇高的灵性宣称（profession of spirituality）与他们在处理世俗事务时的精明和老练竟能携手并进，这仅仅是一种**巧合**还是一种**后果**？一个商人的真正虔诚通过确保其正直以及培育其审慎和深谋远虑的习惯而促进了其成功。［这些都是］他在获得商界的地位和信用的过程中的重要科目，是获得稳定的财富积累的必要条件。（参见《新教教派与资本主义精神》一文）

在 17 世纪，“像胡格诺派信徒那样诚实”这种说法就像荷兰人对法律的尊敬（W. 坦普尔很赞赏这一点）以及一个世纪之后英国人对法律的尊敬一样，是众所周知的。相反，欧洲大陆的民族则没有经历过这种伦理性教育。［1920 版注］

127. 这个主题在阿尔贝特·别尔斯乔斯基的《歌德的生平与著作》(Albert Bielschowsky, *Goethe: sein Leben und seine Werke*, 3rd ed., Munich: C. H. Beck, 1902－04, vol. 2, ch. 18）中得到很好的分析。文德尔班在其《德国哲学的全盛时期》（这是其《近代哲学史》［*Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig: Breitkopf und Hartel, 1899, pp. 428ff.］的第二卷）的结尾部分阐明了一个关于**科学的**“宇宙”发展的相关观念。

128. 《圣徒的永恒安宁》，同上引［第四章，注 62］，第 310 页。［韦伯的引文与文本稍有出入。原文是：“不要使这些事物受到约束，就像上身的外套一样，凡有需要，你随时都可以将它们脱下。”］

129. 帕森斯将 *stahlhartes Gehäuse* 译为 iron cage（铁笼），这个用语在社会学中已经获得了近乎神话般的地位。韦伯在其《德国的议会与政府》一文中用了几个段落来阐述它的意义；《经济与社会》的编者将它从韦伯的政治著作集中拿出来，并将其纳入这部分析性论著中（参见第 1400～1403 页），而且放

到《自由民主制在沙皇俄国的前景》之中（参见《韦伯译文选》[*Weber: Selections in Translation*, ed. by W. G. Runciman, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1978]，第 157 ~ 158 页）。在这些段落中，类似的德文表达被译为 housing（外壳，外罩）、shell of bondage（束缚性的外壳）以及 casing（箱，盒，壳，罩等）。

有很多理由支持“钢铁般坚硬的外壳”（steel-hard casing）这种译法；相当重要的原因是，这是对原德文表达的一种直译。如果韦伯期望向其德国读者群传达“铁笼”之意，他可以采用一个常用的词汇 *eiserner Käfig*（或者甚至是 *eisernes Gefängnis* [iron prison，铁牢]；参见斯蒂芬·肯特《韦伯、歌德以及尼采式影射》[Stephen Kent, “Weber, Goethe, and the Nietzschean Allusion”.]，《社会学分析》，第 44 卷 [1983 年]，第 297 ~ 320 页 [尤其是第 299 ~ 300 页]）。让我们首先回到这个表达中的形容词上。

韦伯选择的 *stahlhart* 这个词（甚至比 *eisern* 更加）恰当地传达出约束性外壳的“硬度”（hardness），就像这个段落中被用来描述这种新的“强大的宇宙”的各种机械意象（mechanistic images）一样。不过，这相同的硬度意象在上文的“轻飘飘的外套”这个比喻中也是显而易见的：曾经是柔软的，但它现在已经使其自身融入某些东西（凌驾个人之上的物质的力量）而变得坚硬，将个人包裹起来，而且难以摆脱。恰当地说，因为对韦伯来说，禁欲新教构成了这种宇宙的一个直接的先驱，所以这同一个形容词也被用来描述清教徒商人（参见第 66 页）。他指出，这条脉络是显而易见的，即使对这种“商人圣徒”（merchant saint）来说，这个最重要的维度——伦理的——在今天也已经消逝和被遗忘，这是无法预料的；而在此后的工具性（或“机械性的”）行动模式中已经没有了真正的兄弟情谊，并抵制伦理性的规章制度（再次参见上文和下文的各种意象；也可参见《经济与社会》，第 346、585 ~ 586、600、635 ~ 640、1186 ~ 1187 页；《宗教拒世及其诸方向》，载于格斯和米尔斯 [同上引]，第 331 ~ 340 页）。最后，尽管没有直接出现在这个段落中，但“钢铁般坚硬”这个词却传达了对韦伯（对马克思和齐美尔亦如此）而言具有关键意义的一个相关主题：现代公共领域关系的大规模非个人的、冷冰冰形式上的、严酷无情的以及类似机械的特征。无论何时，只要它们依然保持着既不受传统、也不受价值观的影响，情形就是如此（例如，参见《以学术为业》，载于同上引，第 155 ~ 156 页）。

现在，我们转向这个表达中的名词。我们宁可选择 casing 而非 cage（笼子，牢房），也有一些实质性的理由。几乎毫无例外，二手文献都论证说，

stahlhartes Gehäuse 是这样一个词，它意图唤起人们关注一种即将不可避免地出现的黯淡的未来。一旦上述看法是恰当的，这种评论就会声称，在韦伯看来，一种可怕的社会就被推定为永恒性的了。韦伯因此被描述为一个预言人类厄运的阴郁的先知；在历史上，此类先知所完成的有价值的贡献，就是在某个文明临近消亡时以一种现实主义的方式对其进行分析。然而，通过诸如“如果”、“也许”、“可能”“将会”、“潜在地”以及“可能地”等条件性术语，韦伯对这个短语以及在他的其他著作中对类似的表达的使用（如上文指出的）所强调的是：这样一个宇宙产生于一系列可以确定的，而且已经以一种独特的方式并置在一起的经济、宗教、政治、历史等方面的力量，而非源自“官僚制化和理性化”的某种无法阻挡的展开过程。换言之，韦伯坚持认为，如果某种“钢铁般坚硬的外壳”确实出现，那也必须将其视为某种偶然出现的事件；和其他事件一样，是一个发展的阶段和一个衰落的阶段。

在我看来，这种解释是与韦伯社会学的全部主旨相一致的；韦伯的整个社会学论著一方面专注于各种力量及其背景的型构，而非线性的历史变迁，另一方面则认为变迁、冲突、推动力以及剧变几乎是普遍性的（参见《经济与社会》以及卡尔伯格《马克斯·韦伯的比较—历史社会学》[同上引]，第 71～78、98～117、168～177、189～192 页）。当然，韦伯也指出，有一些文明已经相当僵化了，诸如已经僵化了 1500 年的中国文明和古埃及文明。然而，这些文明的封闭性特征并不来自某种“不可避免的发展”或者“进化性的历史规律”（参见上文，第 1、lviii、35～37、48～49、73 页）。毋宁说，必须将它们的僵化理解为关于历史的、政治的等力量的某种可以确定的格局的一种后果（也可参见下文关于“新的先知……观念与理想”这一段）。Cage 意味着巨大的刚性，并因此没有像 casing（在某些情况下，这种外壳可以变得不太具有限制性，以及甚至被剥落）那样有效地表达出这种偶在性（contingency）。

一般而言，在将韦伯从一个严格的比较—历史社会学家转变为一个现代性的社会哲学家的过程中，相关评论极大地夸大了 *stahlhartes Gehäuse* 这个比喻性意象在韦伯著作中的重要性（参见劳伦斯·A. 斯卡夫《逃离铁笼》[Lawrence A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage*, Berkeley: The University of California Press, 1989]）。引人注目的是，*stahlhartes Gehäuse* 及其对等物在韦伯的著作中的出现，要么是在某种经验研究的结尾处——他在此无法抵挡提供更为一般的思考这种诱惑（本著，而且仅限于本著），要么是在其政治著作中（《自由民主制在沙皇俄国的前景》、《德国的议会与政府》）；但在其社会学著作中只出现过一次（参见上文，第 18 页）。例如，我们在《经济与社会》（英文版）的详尽

索引和德文版的广泛索引中都没能发现（关于上述表达的）一个单一的条目。关于一般意义上的“钢铁般坚硬的外壳”主题，参见卡尔伯格《现代世界是一个庞大的铁笼吗？利用马克斯·韦伯确定今日美国政治文化的内在动力》，载于《马克斯·韦伯研究》（*Max Weber Studies*），第一卷，第二期（2001年），第178～197页。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

130. 在俄亥俄河畔的某个城市里，一位富裕的纺织品销售商的女婿（来自德国的移民）以下述方式评判其岳父：“难道这位老人对其每年75000美元的收入还不满足、不想退下来安度晚年吗？不满足！还必须将店铺的门面拓宽到400英尺。为什么？他说这压倒一切。每个晚上，当他的妻女还在一起读书时，他就想上床休息。每个礼拜天，为了想知道这一天何时会结束，他每隔五分钟就看一下他的表。多么糟糕的生活！”对这位“老人”来说，这样一种评判肯定是完全无法理解的；而且，（他）很容易就将其视为德国人缺乏活力的一种表征而不予理睬。

131. 这个表达（*letzte Menschen*）来自弗里德利希·尼采；也可以将其译为last people，但通常译为last men。参见《瞧这个人！》（*Ecce Homo*, New York: Vintage Books, transl. by Walter Kaufmann, 1967），第330页；也可参见《查拉图斯特拉如是说》（*Thus Spoke Zarathustra*, New York: Penguin, transl. by R. J. Hollingdale, 1961），第275～279、296～311页。对尼采来说，“最后的人”是没有情感的可憎之人。他们通过其“卑微的快乐”使一切都变得卑微——然而，他们却声称“发明了幸福”。韦伯也在《以学术为业》中使用过这个表达；参见《马克斯·韦伯文选》（*From Max Weber*, ed. by H. H. Gerth and C. Wright Mills, New York: Oxford, 1946），第143页以下。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

132. 尽管几代韦伯研究者对这段引文进行了考察，但其来源却依然无法确定。虽然看起来像人们通常认为的那样，这段引文不是直接来自尼采，但《查拉图斯特拉如是说》（同上引）的主旨却明确地阐述了这种思想。韦伯在此处使用“精神”（*Geist*）这个术语来表示一个思想家将各种不同的思想和概念统一及整合起来的“多维的”能力，这与其时代的学界对该词的普通用法完全一致。令人痛惜的是，这种关键的能力在专家们（*Fachmenschen*）中确实是匮乏的。这个段落与上文关于歌德的段落相关联。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

133. 这个术语（“禁欲的理性主义”）是“禁欲新教”和“禁欲主义精神”的同义词。[斯蒂芬·卡尔伯格注]

134. 这个评论（一直未做过更改）可能已经向布伦塔诺［《现代资本主

义的发端》，同上引（第一章，注15）］表明，我从未怀疑过人文主义的理性主义所具有的独立意义。即使是人文主义，也不是**纯粹的**“理性主义”，这一点在最近再次得到强调；参见卡尔·博林斯基《近代的转世思想》（Karl Borinski，“Die Wiedergeburtsidee in den neueren Zeiten”），载于《慕尼黑科学院论文集》（1919）。［1920版注］［韦伯在此用来与其主题（即禁欲的理性主义）相对比的人文主义的理性主义，指的是一般意义上产生于文艺复兴和宗教改革时期的人文主义。］

135. 这个术语（*geistige Kulturgüter*）指涉的是“精神产物”的全部范围，从数学观念和哲学理论到对艺术和历史的解释。用韦伯的术语说，它们更为经常地指涉“文化观念”（*Kulturideen*），或者仅仅指“诸观念”（*Ideen*）。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

136. 即，宗教信仰和经济活动之间的关系。［斯蒂芬·卡尔伯格注］

137. 格奥尔格·冯·贝洛在大学所做的演讲《宗教改革的原因》（Georg von Below, *Die Ursachen der Reformation*, Munich: Oldenbourg, 1917）并没有涉及这个问题，他所关注的是一般意义上，尤其是与路德相关的宗教改革。关于**此处**讨论的主题，尤其是那些猛烈抨击本研究的争论，我们最后应当指出的是海因里希·赫梅林克的著作；参见《宗教改革与反宗教改革》（Heinrich Hermelink, *Reformation und Gegenreformation*, Tübingen: Mohr, 1911）。尽管如此，这种考察主要论述的还是其他问题。［1920版注］

138. 以上概述有意地仅仅致力于对下述关系的探讨，其中，宗教观念对“物质性的”生活的影响事实上是毋庸置疑的。下述做法很容易，即将这个主题推进到一种惯常性的“建构”，即现代文明的所有“特征”都可以从新教理性主义之中合乎逻辑地**推演**出来。不过，比较好的做法是将这种类型的建构留给那种相信“社会心灵”（social psyche）的“统一性”（*Einheitlichkeit*）及其可以化约为一**种**公式之还原性的业余爱好者。另外，仅仅需要指出的是，在我们所考察的那种发展**之前**的资本主义发展阶段，基督教的影响在阻碍和促进这**两个**方面自然**都**起着**广泛的**决定作用。至于是何种类型的影响，这是后面的章节所要讨论的问题。

顺便指出，考虑到其特殊的任务，上文概括的这些深入的问题中的这个或那个是否能够在**本**杂志的篇幅内得到讨论，我无法确定。［韦伯是《社会科学与社会政策文库》的一个编辑。］我根本就不想写大部头的论著，这种写作要依赖于——就像如果这些“深入的问题”要得到探究就会发生的情形那样——我并不熟悉的（神学和历史的）考察。（我［在1920年版本中］没有

更改这些句子［尽管韦伯在长达十年的时间里撰写了一部三卷本的论著《经济与社会》以及三卷《宗教社会学论文集》系列论文］。）［1920 版注］

关于宗教改革之前的“早期资本主义”阶段里的生活理想与现实之间的**张力**，现在可参见雅各布·施特里德《资本主义组织形式的历史研究》（Jakob Strieder, *Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationformen*, vol. 2, Munich: Duncker & Humblot, 1914）。（施特里德的研究与以前引述过的——桑巴特也使用过［参见第一章，注 24；第二章，注 31］——弗朗茨·凯勒的著作相对立）［1920 版注］

139. 我原本认为，这句话和［正文中的］那些直续前文的观察和尾注能够足以排除关于本研究**想要**实现之目的的所有误解——因此我感到**无需添加任何补充**。然而，我并没有按照最初的意图，即直接延续本研究，按照上文所概述的**研究日程**继续推进；相反，我决定沿着一种不同的进路来推进研究。我做出这种决定部分是出于偶然（特别是恩斯特·特勒尔奇的《基督教会的社会学说》［同上引］的出版，这部著作在我已经研究过的一些主题上得出了结论；然而，我并不是一名神学家，所以不可能对它们展开充分的研究），部分是下述决定的结果，即祛除这种关于新教伦理的研究的孤立性，并将其置于与文明发展整体之关系中。为了做到这一点，我那时决定率先将关于宗教与社会之间的**普遍**—历史的关系的几项比较研究的结果写出来。［参见韦伯《中国的宗教》、《印度的宗教》、《古代犹太教》以及本书收录的《宗教社会的论集·绪论》。］

现在，接下来的是一篇短小的、不太正式的论文（*Gelegenheitsaufsatz*），该文力图澄清“教派”（sect）这个概念，就像上文对它的使用那样；这篇论文同时试图提供一种关于清教之**教会**（churches）概念对于现代资本主义精神之意义的解释。［1920 版注］

《新教教派与资本主义精神》注释

说明：本文的某些注释已经被放到正文的脚注中。

1. 这是一篇新文，是对发表于《法兰克福通讯》（*Frankfurter Zeitung*, Eastern, 1906）上的一篇文章——该文后来经过稍微扩展以“教会与教派”为题发表在《基督教世界》（*Christliche Welt*, 1906, pp. 558ff., 577ff.）上——进行了极大扩充后的文稿。目前的改写［1920 年］是受到下述事实的激励，即令我高兴的是，我本人提出来的“教派”这个概念（作为一个与“教会”相对照的概念）在此期间被特勒尔奇在其《基督教会的社会学说》［*The Social Teachings of the Christian Churches*, trans. by O. Wyon, 2vols., London, 1931］中接受并进行了彻底的论述。因此，可以更加轻易地略去概念性的讨论；正如我在《新教伦理与资本主义精神》中已经说过（第五章，注 200）的那样，这种讨论是必要的。本文仅仅包含了一些补充以前那篇文章的最起码的资料。

2. 我在此处对细节不感兴趣。（读者）应当参考美国教会史系列丛书的个别卷次——各卷的价值参差不齐。

3. 在（清教徒）移民到新英格兰期间，教团组织的建立往往先于政治社会化（以清教徒先祖们那众所周知的签订公约的方式）。因此，1619 年的多切斯特的移民首先通过下述方式将他们自己凝聚在一起，即在迁移之前组织起一个教会团体，并选出一名牧师和一名教师。在马塞诸塞殖民地，教会在形式上是一种完全自主的法团；不过，它仅仅承认公民的成员资格，而另一方面，加入教会又是获得公民资格的一个前提条件。同样，在纽黑文（在被吸纳为康涅狄格州的一个镇区之前，被迫保持着教会），教会成员身份和良好的品行（意味着被允许参加圣餐仪式）首先是获得公民资格的前提条件（这是独立派的严格原则对长老派的原则的一种背离）。

这同时意味着某种稍微有些松弛的实践，因为在并入康涅狄格州之后，纽黑文的教会被限制发放说明某人在宗教上无过失并具有充足财产的证书。即使



在17世纪，马塞诸塞在合并缅因和新罕布什尔之际，就不得不背离关于政治权利之宗教资格的彻底严格性。在教会成员身份的问题上也不得不做出让步，这方面最著名的例子就是1657年的折衷盟约（Half-way Covenant）。另外，那些不能证明其本人为新生者的人，依然被允许获得（教会）成员身份；不过，直到18世纪初期，这些人都不被允许参加圣餐礼。

4. 某些参考文献比较古老，在德国并不十分为人所知；我们不妨在此列举如下。

关于浸礼会历史的一个概述，参见维德《浸礼会简史》（*A Short History of the Baptists*, second ed. , London, 1897）；关于汉瑟德·诺利斯，参见卡尔罗斯《汉瑟德·诺利斯》（*Culross Hanserd Knollys*），P. 古尔德编辑的《浸礼会指南》（第二卷），伦敦，1891。

关于再洗礼派的历史，参见E. B. 巴克斯《再洗礼派的兴衰》（*Rise and Fall of the Anabaptists*, New York, 1902）；关于史密斯，参见亨利·M. 德克斯特《再洗礼派信徒约翰·史密斯的真实故事》（*The True Story of John Smyth, the Re-Baptist*, Boston, 1881）——是由他本人及其同时代人讲述的。我们已经引用过汉瑟德·诺利斯协会（Hanserd Knollys Society）的一些重要的出版物（由J. Hadden, Castle Street, Finsbury于1846～1854年为该会出版）。进一步的官方文献，载于神学博士J. 牛顿·布朗的《浸礼会教会指南》（*The Baptist Church Manual*, Philadelphia: American Baptist Publishing Society, 30 S. Arch Street）。关于贵格会，除了所援引的沙普尔斯（Sharpless）的著作外，参见A. C. 阿普尔加斯《宾夕法尼亚的贵格会》（A. C. Applegarth, *The Quakers in Pennsylvania*, ser. X, vol. VIII, IX of the John Hopkins University Studies in History and Political Science）；G. 洛里默：《历史上的浸礼会》（*Baptists in History*, New York, 1902）；J. A. 赛斯：《浸礼会制度考察》（*Baptist System Examined*, Lutheran Publication Society, 1902）。

关于新英格兰（除了多伊尔的著作外），参见《马塞诸塞历史论集》；另外，参见威登《新英格兰的经济与社会史：1620～1798》（Weeden, *Economic and Social History of New England, 1620～1798*），第二卷；丹尼尔·W. 豪，《清教共和国》（Howe, *The Puritan Republic*, Indianapolis, Bobbs-Merrill Co.）。

关于“盟约”（covenant）观念在昔日长老派中的发展——一方面是其教会纪律及其与官方教会的关系，另一方面是它与公理会以及诸宗派的关系，参见伯雷奇《教会的盟约观念》（Barrage, *The Church Covenant Idea*, 1904）以及《英国早期的不信国教者》（*The Early English Dissenters*, 1912）。另外，参见

W.M. 麦克费尔《长老派教会》(W.M. Macphail, *The Presbyterian Church*, 1918); J. 布朗:《英国的清教徒》(*The English Puritans*, 1910)。厄舍在《长老派运动: 1548 ~ 1589 年》(Usher, *The Presbyterian Movement*, 1584 - 1589, Com. Soc., 1905) 一书中所列的重要文献。我们在此仅仅给出一份与我们的论述相关的、极具暂时性的文献目录。

5. 在 17 世纪,这一点被如此地视为理所当然,以至于我们前文提及的班扬借"爱钱先生"之口提出了如下观点:一个人可以为了致富而变得虔诚,尤其是为了增加其主顾;因为一个人出于何种理由而变得虔诚是无关紧要的。(《天路历程》[*Pilgrim's Progress*, Tauchnitz ed.],第 114 页。)

6. 托马斯·克拉克森:《教友派的基督徒职业及实践素描》(Thomas Clarkson, *Portraiture of the Christian Profession and Practice of the Society of Friends*, Third edition, London, 1867),第 276 页(第一版面世大约在 1830 年)。

7. 此处资料来自茨温利的论述(Füssli I,第 228 页,也可参见第 243、253、263 页)以及他的《驳再洗礼派》(*Elenchus contra catabaptistas*, *Werke III*),第 357、362 页。茨温利在他自己的教团里与反对婴幼儿洗礼者的相处显然十分困难。反过来,反对婴幼儿洗礼者认为,依据《圣经》,浸礼会的"分离"(因此是一种意志论)是要不得的。布朗派在 1603 年向国王詹姆士一世提出的请愿书中要求:将所有"邪恶的说谎者"都驱逐出教会,而且仅仅允许"虔信者"及其子女加入教会。但早在(可能是)1584 年的(长老派的)《教会管理指南》(1912 年首次根据 A. F. 皮尔森 [Pearson] 在海德堡大学的博士论文出版了原典)中,第 37 条就要求只有那些服从纪律规章的人,或者拥有从其他地方出具的证明书者才被允许参加圣餐礼。

8. 教派的意志论原则的那种令人怀疑的性质,在逻辑上是从改革派(加尔文宗)教会关于**纯粹教会**(*ecclesia pira*)之要求中产生出来的。在现代,这种与教派原则相对立的教条原则在 A. 克伊波(后来成为荷兰著名的首相)那里显著地表现出来;这种教条式立场在其最后的纲领性文章 *Separatie en doleantie*(阿姆斯特丹,1890)中体现得特别明显。他认为这个问题是由于在非天主教的世界里缺乏准确无误的官方教义所致。这种学说声称:可见的教会(visible church)之**躯体**(Corpus)不可能是昔日归正会所谓的基督的**肉体**(*Corpus Christi*);毋宁说它还必须在时空之中保持分离状态,而且它也必定保持其特有的人性的缺点。可见的教会独自通过信众本人**意志**的某种**作用**以及依靠基督赋予他们的权威而产生。因此,教会的权威(*potestas ecclesiastica*)可能既不存在于基督本人身上,也不存在于牧师(*ministri*)身上;毋宁说,它仅

仅存在于信神的教团之中（在这个方面，克伊波遵循富特的观点）。规模较大的共同体是通过诸教团的合法的和自愿的联合产生的。

然而，这种联合必须是一种宗教上的义务。依据罗马原则，某个教会成员事实上也就是其地方共同体所在教区的成员；但这个原则将被拒斥。洗礼只是使他成为一种消极的不完全成员（*membrum incompletum*），并没有赋予他任何权利。赋予他在教团中的成员身份（在法律的意义上）的并非洗礼，而只能是信仰告白和善良意志的表白（*belijdenis en stipulatie*）。唯有成员身份和对教会纪律的服从是相等同的（在这一点上，他再次遵循富特的观点）。他认为教会法所处理的是可见教会的人为制定的规则，虽然这些规则与上帝的秩序紧密结合在一起，但它们并不代表上帝的秩序本身（参见 Voët, *Pol. Eccles.* Vol. I, pp. I and II.）。

所有这些观念都是独立派关于改革派教会的真正宪法的变种，而且意味着教团的某种积极参与，因而是平信徒在允许新成员加入方面的积极参与（冯·里克［Von Rieker］对这种法律进行了特别好的描述）。对整个教团的共同参与也构成了新英格兰的布朗独立派的纲领；他们在与倡导由“居于统治地位的长老”（ruling elders）来管理教会并获得成功推进的“詹森主义”派系的不懈斗争中，坚持了此纲领。不言而喻，只有“新生者”才被允许加入（依据贝利的“四十人中只取一人”的原则）。在19世纪，苏格兰独立派的教会理论同样要求，只有通过特殊的决议才能准予新成员的加入（Sack, *Loc. cit.*）。然而，克伊波的教会理论**本身**就其特征而言自然**不是**“公理宗的”。

在克伊波看来，单个的教团在宗教的意义上必须加入和归属于作为一个整体的教会。在一个地方只能有一个合法的教会。只有在抗议（*doleantie*）——也就是说，必须通过积极的抗议和消极的阻碍（*doleeren*，意指抗议，是17世纪出现的一个专门术语）力图去改进已经败坏了的作为一个整体的教会——已经失败的情况下，这种加入的义务才会终止，而分离的义务才会产生。最后，如果所有手段都已经穷尽以及如果努力被证明为无效，而且武力已经获胜，那么，分离就是必须的。当然，在这种情况下，某种独立的设置就是必要的，因为在教会中没有“臣民”（subjects），以及因为信众本身就拥有一种上帝赋予的职责（克伊波：《冲突的缘起》［*De conflict gekomen*］，第30～31页）。克伊波（和富特一样）所持的是过去的独立派的观点，即只有那些被允许参加圣餐仪式的人才是教会的完全成员；而且，只有后者才能够承担起他们的子女在洗礼期间的托管职责（trusteeship）。在神学的意义上，一个信徒就是一个内在的皈依者；而在法律的意义上，一个信徒只不过是一个被允许参加圣餐仪

式的人。

9. 对于克伊波来说，基本的前提条件是：没有将不信神者清除出圣餐礼，是一种罪（《严重冲突》[*Dreigend Conflict*, 1886], p. 41；援引自《哥林多前书》11：26－27，29；《提摩太前书》5：22；《启示录》18：4）。然而，在他看来，教会从来就没有“在上帝面前”判定过恩宠状态——这种观点与拉巴迪教派（激进的虔信派）形成对照。不过，就允许参加圣餐仪式而言，**只有信仰**和**品行**才是决定性的。16 和 17 世纪的荷兰宗教会议的记录中充满着对允许参加圣餐仪式之前提条件的讨论。例如，1574 年的荷兰南部宗教会议就赞同：凡不存在有组织的教团的地方，就不应当允许举行圣餐仪式；长老们和执事们要留意，允许参加圣餐礼的人中有没有不合格者。1575 年的鹿特丹宗教会议做出如下决议：举凡过着一种显然是冒犯性的生活者，都不应当允许参加圣餐礼（决定这种许可性的唯有教团的长老们，而非布道者；而且，提出诸如此类的反对意见者几乎总是教团——通常是针对布道者的较为松懈的政策。例如，参见雷茨玛（Reitsma）所引述的情形［第二卷，第 231 页］）。

允许参加圣餐仪式的问题包括如下情形：1619 年的莱顿宗教会议决议第 114 条，就是否允许一名再洗礼派信徒的丈夫参加圣餐仪式这个问题做出了决定；1595 年的迪温特地方宗教会议决议第 24 条，就是否允许一个放贷者的仆人参加圣餐仪式的问题做出了决定；1599 年的阿尔克马尔宗教会议决议第 2 条，同样 1618 年宗教会议决议第 28 条，就是否允许宣布破产者参加宗教会议做出了决定；1618 年的荷兰北部埃尔科赫伊岑宗教会议就签订协议者、阿姆斯特丹宗教会议决议第 16 条就提出诉讼者是否允许参加圣餐礼做出了决定。倘若宗教法庭（*consistorium*）发现了充足的财产清单并判决给债务人及其家庭保留充足的生活费用，那么这最后的问题就可得到肯定的答复。而且，当债权人对于达成的协议感到满意以及当失败的债务人对其罪行进行了忏悔，这种判决就特别肯定。关于不允许借贷者参加圣餐礼的情形，参见上文所述。关于争吵的夫妇被排除在圣餐礼之外的情形，参见雷茨玛，第三章，第 91 页。诉讼当事人达成和解是他们参加圣餐礼的一个前提条件；如果他们之间的争执持续下去，他们就必须远离圣餐礼。如果一个人在诽谤罪诉讼中败诉并已经提出上诉，那么他可以得到有条件的参加圣餐礼之许可（同上引，第三章，第 176 页）。

加尔文很可能是在斯特拉斯堡的法国移民教团中强制推行下述措施的第一人，即凡是在相称性考察中的结果不能令人满意者，都将被排除在圣餐仪式之外（不过，当时是由牧师而非教团来做出这种裁定）。依据加尔文的真正教义

(《基督教原理》，第三部分，第十二章，第4页)，革出教会的惩罚只能合理地应用于那些为神所摈弃者身上(在所援引处，革出教会被称为神之判决的宣布)。不过在同一个地方(参见第5页)，也将这种惩戒视为一种“改善”的手段。

在当今美国的浸礼会中，至少在大都会地区，正式的革出教会是十分罕见的。在实践中，这种惩戒已经被“除名”(dropping)代替；在后一种情形中，仅仅是将个人的名字从名录中小心删去而已。在诸教派与独立派之中，平信徒一直是教会纪律的典型担纲者；而原初的加尔文宗—长老宗教会纪律则是明确地和系统地为了支配教会与国家而奋斗。然而，即使是1584年的英国长老宗的“名录簿”(第14页，注2)，就已召集了与这些阶层以及教会管理的高级职位数量相等的平信徒长老和牧师。

(平信徒)长老与教团的相互关系有时会以不同的方式进行调整。就像(长老派的)长期国会将排除参加圣餐仪式之决定权交到(平信徒)长老手中一样，新英格兰的《剑桥宣言》(Cambridge Platform)大约在1647年也做了同样的事情。然而，直到19世纪中叶，苏格兰的独立派还习惯于将关于品行不端者的通告转交给某个委员会；整个教团在该委员会的报告出来之后就排除问题做出决定，这与关于所有个体都具有连带责任的比较严格的观点是一致的。这也与上文援引的布朗派的信条——1603年呈递给英王詹姆士一世(德克斯特，同上引，第303页)——也是完全一致的，而“詹森主义者”则认为(挑选出来的)长老的主权是《圣经》赋予的。长老们应当能够施行革出教会之惩戒，即使这种决定是与教团的决定相对立的(这是安斯沃思[Ainsworth]分离的契机)。关于英国早期长老宗之中的相应状况，参见上文注4援引的文献以及注7援引的皮尔森的博士论文。

10. 顺便提及的是，荷兰的虔信派信奉同样的原则。例如，洛登施泰因(Lodensteijn)就持有下述观点：不要与非新生者共享圣餐礼；对他来说，后者显然是那些不具有新生之**标记**的人。他走得如此之远，甚至建议反对和孩子们一起背诵主祷文，因为他们还没有成为“上帝之子”。卡勒(Kahler)有时在荷兰还会发现新生者根本就不是罪人这种观点。我们可以在卑微的中产阶级下层大众中明显看到加尔文宗的正统信仰以及关于《圣经》的令人惊讶的知识。也是在这里，那些非常正统的民众——他们不相信神学教育并直面1852年的教会规章——抱怨宗教会议中平信徒的代表不足的问题(除了缺乏十分严格的“**道德谴责**”[*censura morum*]外)。德国当时正统的路德宗教会肯定还没有考虑到这个问题。

11. 引自德克斯特《最近三百年的教派自治主义》(*Dexter*, *Congregationalism of the last Three Hundred Years as Seen in its Literature*, New York, 1880), 第 97 页。

12. 在 17 世纪, 非本地教团成员的浸礼会信徒获准参加圣餐仪式的一个前提条件, 就是他们手中要有推荐书。只有在经过教团的考察以及证明之后, 非浸礼会信徒才能够参加圣餐礼 (1689 年《汉瑟德·诺利斯信纲》附录, [Hanserd knollys Confession, West Church, Pa.], 1817)。对于合格的成员来说, 参加圣餐仪式是**强制性的**。未能加入所居住地合法构成的教团 (的信徒), 将被视为分裂派。关于和其他教团的义务性共同体, 浸礼会的观点和克伊波的观点相类似 (参见上注 8)。然而, 下述观点是被拒斥的, 即**所有**司法权威都要**高于**个别的教会。关于神圣盟约派成员 (Covenanters) 和早期英国的长老宗成员之中的证明书 (*litterae testimoniales*), 参见注 7 和注 4 中所援引的文献。

13. 肖:《英联邦内的教会史》(Shaw, *Church History onder the Commonwealth*), 第二卷, 第 152 ~ 165 页; 加德纳:《共和国》(Gardiner, *Common wealth*), 第三卷, 第 231 页。

14. 例如, 诸如 1585 年的伊丹宗教会议决议 (载于雷茨玛文集 [Collection of Reitsma], 第 139 页), 表达了这个原则。

15. 巴克斯特 (《基督徒指南》 [Baxter, *Eccles. Dir.*], 第二卷, 第 108 页) 详细讨论了教团的那些 (对自己的相称性) 心怀疑虑的成员 (因为英国国教第 25 条的规定) 羞于参加圣餐仪式的情况。

16. 预定论在此也表现为最纯粹的类型。没有什么事情比围绕下述问题展开的激烈斗争更清晰地显现出这种预定论的相关性及实践上的巨大意义, 即是否允许为神所摈弃者的子女在已经证明了他们本人是相称的 (worthy) 之后接受洗礼。然而, 预定论所具有的实践意义却一再受到不公正的质疑。阿姆斯特丹的四个流亡者教团中有三个赞同允许这些孩子接受洗礼 (在 17 世纪初); 但是在新英格兰, 直到 1657 年的"折衷盟约"才对这种立场有所松动。关于荷兰的情形, 也可参见上注 9。

17. 巴克斯特:《基督徒指南》, 第二卷, 第 110 页。

18. 在 17 世纪初, 对宗教秘密集会 (*Slijkgeuzen*) 的禁令在荷兰就已经导致了一场普遍的**文化斗争** (*Kulturkampf*)。伊丽莎白一世以令人恐惧的严酷手段起诉宗教集会 (1593 年以死刑相威胁)。导致这种情形出现的背后原由是禁欲主义的虔诚所具有的反专制主义的品格; 或者, 在这种情形中更好的说法是, 宗教权威与世俗权威之间的竞争性关系 (卡特赖特 [Cartwright] 曾经明确地要求, 也应当允许对君主施行革出教会的惩戒)。事实上, 苏格兰——长

老宗的教会纪律以及反对国王的教权支配性存在的典型地盘——的例子必定具有某种威慑的效果。

19. 为了逃避正统派牧师所施加的宗教压力，阿姆斯特丹的自由公民将其子女送到邻近地区的教团里学习其坚信礼（confirmation）课程。阿姆斯特丹教团的教会委员会（Kerkraad）（在 1886 年）拒绝承认由这些牧师开具的关于领圣餐者的道德品行的证书。这些领圣餐者之所以被排除参加圣餐礼，是因为圣餐礼必须保持纯洁以及因为必须服从的是神而非人。当宗教会议批准了针对这种背离行为的反对意见时，教会委员会拒绝服从并采用了新的规则。依据这些新规则，在教会委员会休会期间，由委员会全权处置教会事务。它拒绝与宗教会议协商合作；而尽管有受雇来的监督者，但当时被停职的（平信徒）长老 T. 拉特格斯（Rutgers）和克伊波还是使用诡计攫取了新教会（Nieuwe Kerk）（参见赫格费尔《阿姆斯特丹的教会纷争》[Hogerfeil, *De kerkelijke strijd te Amsterdam*, 1886]；以及上文提及的克伊波的著作）。

早在 19 世纪 20 年代，在比尔德迪克（Bilderdijk）及其信徒伊萨克·达科斯塔（Isaac da Costa）和亚伯拉罕·卡帕多斯（Abraham Capadose）（两个受洗的犹太人）的领导下，预定论运动就已经开始了。（例如，因为预定论，该运动拒绝废除奴隶制度——**因为**这是“一种对神意的干预”，一如它拒绝接种疫苗！）他们与教会纪律之松弛以及将圣餐分发给不相称的人等现象进行了激烈的斗争。该运动导致了分离。1840 年在阿姆斯特丹举行的“分离的改革派教团”宗教会议接受了《多特雷赫特信条》（*Dordrecht Canouns*），并拒绝“教会内部或之上的”任何一种支配（*gezag*）。格伦·范普林斯特勒（Groen van Prinsterer）就是比尔德迪克的一个信徒。

20. 我们可以在 1611 年的“阿姆斯特丹信纲”（Hanserd Knollys Society 出版，第十卷）中发现关于这种情形的标准表达；诸如第 16 条写道：“每个教会和教团的成员**应当相互了解**……所以，一个教会不应当由相互之间不可能实际了解的众多成员构成。”因此，任何宗教会议统治以及任何中央教会权威之建制最终都被视为原则性的背离。在马塞诸塞和克伦威尔治下的英国都发生过类似的情形。当时，国会于 1641 年确立的规则允许每一个教团为其自身配备一个正统的牧师以及组织讲道。这种措施是浸礼会和激进的独立派涌入的一个信号。早期长老会的《戴达姆协定》（*Dedham Protocols*）（由 Usher 出版）也预先假定：单个的教团（在当时，实际上很可能是单个的牧师）是教会纪律的担纲者。正如 1582 年 10 月 22 日的协定所明确表明的，要通过投票的方式加入：“如果没有得到全体成员的普遍同意，就无人可加入作为本团体的一

员。”不过，早在1586年，这些清教徒就宣布他们反对沿着公理宗的方向发展的布朗派。

21. 作为合作性的灵魂疗法（cure of soul）的基础，循道宗的这些“小组”（classes）是整个组织的支柱。每十二人组成一个“小组”；小组的领导者每周都要访问小组里的每个成员，不论是在家里还是在小组集会上；小组集会通常有一种普遍性的对罪的忏悔。小组的领导者要对其成员的品行做记录；当有成员离开地方共同体时，这种记录就是开具证书的最重要的依据之一。到现在，而且有很长时间了，这种组织在各个地方（包括美国在内）都解体了。我们可以依据上文引述的《戴达姆协定》来对教会纪律在早期清教中发挥作用的方式进行评判；根据这种协定，“如果教会兄弟观察到**或者窥探到**某些事情”，宗教集会内部就要给予（当事人）“警告”。

22. 在信奉路德宗的地区，尤其是在德国的这些地区，要么是教会纪律不发达（这一点尽人皆知），要么是教会纪律在很早的时候就已经完全败坏。在德国的改革派教会中，尤其是在尤利希—克莱韦（Julich-Cleve）和莱茵河其他地区，教会纪律的影响力也很小。这是由于路德宗的氛围**以及**存在于国家权力与诸竞争性的和自主的神权统治力量之间的嫉妒所致。这种嫉妒曾经存在于一切地方；不过在德国，国家保持着支配性的权力（直到19世纪，依然可见教会纪律的痕迹。最后实施革出教会之惩戒是在1855年；然而，很早以来，那里就以一种实际的国家全能论［Erastian］方式来处理1563年的教会规则）。

只有门诺派和后来的虔信派才创造出有效的纪律手段和纪律性组织（对门诺来说，“可见的教会”**仅仅**存在于教会纪律存在的地方；而因为行为不端或者与异族通婚［mixed marriage］而施行革出教会之惩戒，是这种纪律的一种自明的要素。莱茵斯堡［Rynsburg］的会众派［Collegiants］没有任何教义，它所承认者唯“品行”而已）。在胡格诺派中，教会纪律**本身**是非常严格的，但这种纪律却因为对贵族阶级的不可避免的顾虑（这种考虑在政治上是绝对必要的）而一再变得松懈。

在英国，清教教会纪律的拥护者尤其可见于布尔乔亚的资本主义中产阶级之中，例如伦敦市的情形就如此。该市并不担心教士的支配性，反而有意地运用教会纪律作为对大众进行教化的一种手段。工匠阶层也坚定地支持教会纪律。各种政治权力机构是教会纪律的反对者；在英国，这种反对者因此包括国会在内。正如我们对相关文献的每一次浏览所表明的那样，在这些问题上起作用的不是“阶级利益”，而**主要是**宗教上的，外加政治上的利益和信念。众所周知，不仅仅是新英格兰，而且包括欧洲的真正的清教教会纪律都是很严苛

的。在克伦威尔的主要将领和委员会委员（亦即他强化教会纪律的实施者）中，将所有“懒惰者、放荡不羁者以及渎神者”予以流放的提议不断地出现。

在循道宗信徒中，可以将在见习期的（不合格的）新来者径直除名，无需小题大做；而对完全成员的除名则要在委员会做过考察之后施行。胡格诺派（长久以来实际上是作为一个“教派”而存在的）的教会纪律明显存在于各种宗教会议记录中。这些会议记录表明，除了其他方面外，还有对商品掺假以及商业活动中的不诚实行为的谴责（第6次宗教会议，Avert. Gen. XIV）。因此，常常可以见到禁止挥霍浪费的法律，而拥有奴隶和买卖奴隶也是**被许可的**（第27次宗教会议）；对于国库的（fiscal）要求持相当宽松的准则，这种情形很盛行（国库是一种暴君）（第6次宗教会议，cas de conc. dec，XIV）；关于高利贷，同上引，第15次宗教会议（参见第2次宗教会议，Gen. 17；第11次宗教会议，Gen. 42）。到16世纪末，英国的长老宗在官方的公函中被指定为“严格奉行纪律者”（disciplinarians）（引自皮尔森，同上引）。

23. 在威斯敏斯特宗教会议上的五人（独立派）“反英国国教兄弟组”的“辩解书”中，与“临时的和形式上的基督徒”的分离被置于最显著的位置。首先，这仅仅意味着意志论的分离主义（voluntaristic separatism），而非断绝交往。不过，鲁滨孙——一位严格的加尔文宗信徒以及多持雷赫特宗教会议的倡导者（关于此人，参见德克斯特《最近三百年的教派自治主义》，第402页）——最初持有如下观点（但他后来有所软化），即独立派的分离主义者不可与其他人有社会交往，即使对方可能是**被拣选者**（*electi*）；这种观点被认为是可以想象到的。然而，大多数教派回避对这个原则的公然表态；而有些教派则明确拒绝之，至少是拒绝把它作为一种原则。巴克斯特（《基督徒指南》，第二卷，第100页，倒数第2行）认为，如果责任不在本人而在家长和教区牧师，那么就可以默许同一个不敬神者一起祈祷。然而，这是非清教的观点。在17世纪的荷兰，**中间事物**（*mijdinge*）在激进的浸礼会教派中起着十分重要的作用。

24. 即使在17世纪初的阿姆斯特丹流亡者教团内部的讨论和斗争中，这种情形也变得异常明显。同样，在兰开夏郡，对于克伦威尔时代的国内教会斗争之态度而言，拒斥**牧师的**教会纪律、要求教会内部实行平信徒裁定以及由平信徒来执行教会纪律都是决定性的因素。

25. 在独立派和浸礼会共同体中，对于长老的任命是长久争论不休的主题；我们在此处将不涉及此问题。

26. 长期国会（Long Parliament）在1646年12月31日颁布的法令就是直

接针对这种情形的；它有意给予独立派当头一棒。另一方面，鲁滨孙也已经以书面的形式对预言自由（liberty of prophesying）原则进行了辩护。杰里米·泰勒（Jeremy Taylor）在其《预言自由》（1647年）一书中从主教制立场上对这种原则做出了让步。克伦威尔的“审查官”要求，必须依据六名被许可的教团成员（其中要有四名平信徒）的证明才能允许预言。在英国宗教改革早期，热忱的英国国教主教们不仅对“宗教仪式”（exercises）和“预言”时常持宽容态度，而且予以鼓励。在苏格兰，这些就是（在1560年）教会活动的构成要素；在1571年，它们被引入北安普敦；不久也延及其他地方。不过，伊丽莎白一世坚持对它们进行压制，这是她1573年针对卡特赖特之宣告的一个后果。

27. 教团里（像福克斯这种类型的及类似的领导者）的宗派主义者的卡里斯马式革命，总是起始于下述斗争：反对作为“雇用者”的占据职位的受俸者，以及反对那种受到圣灵感召而不计报酬的布道者之自由布道的圣徒原则。公理宗信徒古德温与普林在国会里展开了激烈的争论：普林指责古德温背离了他所声称的原则而接受了“薪俸”（living）；而古德温则宣称，他仅仅是接受人们**自愿**的捐赠。布朗派于1603年致英王詹姆士一世的请愿书，就表达了这个原则，即应当允许为了维持牧师的生计而仅仅接受人们的自愿捐赠（第71点：因此抗议“教廷圣禄”［Popish livings］和“犹太人的什一税”）。

28. 1793年，循道宗废除了被任命的布道者与非任命的布道者之间的差异。此后，那些非任命的巡回布道者（并因此成为传教士）——他们是循道宗的典型担纲者——与那些依然被英国国教任命的布道者处于同等的地位。但与此同时，前者垄断了整个巡回区的布道，而且圣餐礼的管理也仅仅保留给这些巡回布道者（当时，原则上对圣餐礼实行自主性管理，不过在时间上仍不同于官方教会的圣餐礼，而教会成员仍假装和以前一样）。因为从1768年布道者开始被禁止从事普通的中产阶级职业，所以出现了一种新的“神职人员”。自1836年起，（对神职人员）给予正式的任命。与巡回的布道者相对立的是从平信徒中招募来的地方性的布道者，后者将布道作为一种副业。他们没有管理圣餐礼的权利，而且仅仅具有地方性的管辖权。这两种布道者都不穿官方的牧师服。

29. 实际上，至少在英国，大部分“巡回区”都变成了小教区，而布道者的巡回也就成了一种虚设。尽管如此，直到目前为止，同一个牧师在相同的巡回区的服务不允许超过三年这一点仍然得以坚持。他们是**职业性**的布道者。然而，“地方性的布道者”——巡回布道者就是从他们之中招募的——

却是具有某种中产阶级职业的人，而且拥有一种布道的许可证（最初每次只给予一年的期限）。他们的存在之所以必要，是因为存在大量的宗教仪式和小教堂。不过，首要的是，他们是“小组”——组织及其灵魂治疗——的支柱。因此，他们实际上是教会纪律的核心机关（organ）。

30. 除了其他事情，克伦威尔与“圣徒国会”的对立在大学（它们将会因为彻底取消所有的什一税和教会财产［prebends］而瓦解）的问题上变得尖锐起来。克伦威尔不可能决定摧毁这些文化机构——不管怎样，这些大学在当时特别意指的是提供神学家的教育的机构。

31. 这个例子引自加德纳《君主制的衰落》（Gardiner, *Fall of the Monarchy*），第一卷，第380页。

32. 《威斯敏斯特信纲》（XXVI, I）也确立了相互帮助的内部和外部义务。所有教派都各自具有大量的规则。

33. 在早期循道宗里，每个未能偿还债务的事件，都会受到某个由教派兄弟组成的委员会的调查。（教派成员）如果是在没有确定未来是否能够偿还债务的情况下就轻易举债，就会受到排除出教派的惩罚——这也因此取消了债务人的信用等级。参见上注9中引述的荷兰诸宗教会议的决议。帮助处于紧急情况下的教内兄弟的义务是坚定的；例如，在浸礼会的《汉瑟德·诺利斯信纲》中（c. 28）就具有这种典型的保留条款，即这种义务不应当损害财产的神圣性。有时候——而且具有极大的严苛性（就像1647年的《剑桥纲领》［Cambridge platform of 1647 1653年版，第7页，注6］中的规定）——要求长老们保持他们的如下义务，即起诉那些“**无所事事**”和“**怠忽职守**”的成员。

34. 在循道宗里，这些关于（成员）品行的证明书最初是每隔三个月就要更新一次。正如上文提及的，过去的独立派只向持有证书者发放圣餐。在浸礼会中，共同体的某个新来者只有凭借他以前所在教团开具的推荐信，才可以被允许加入（新的）教团；参见1689年的《汉瑟德·诺利斯信纲》（West Chester, Pa.，1827）的附录。甚至16世纪初的阿姆斯特丹的三个浸礼会共同体中，就已经具有与此相同的制度；从那以后，这种制度在各个地方都出现了。在马塞诸塞，自1669年以来，由布道者和被拣选者开具的关于正统信仰与品行的证明书一直是持有者有资格获得政治公民权的证明。只是这种证明书不再具有最初所要求的允许参加圣餐礼的功能。

35. 我们再次乐于强调这两篇论文的第一篇（《新教伦理与资本主义精神》）中提出的这种绝对是决定性的要点。没有注意到这种事实一直是我的批判者们的根本性失误。在对古代希伯来伦理观——这种伦理观与埃及、腓尼基

以及巴比伦的**伦理体系的**诸学说相关——的讨论中，我们将会偶尔遇到一种非常类似的状况。

36. 除了其他论述外，可参见《新教伦理与资本主义精神》中的论述。在古代犹太人中，教团是沿着相同的方向形成的——就像早期基督徒之中的情形一样，每个教团以其自身的方式运行（正如我们将要看到的，在犹太人中，**氏族**［*sib*］的社会意义的消亡因此受到制约；而基督教在中世纪早期也具有类似的影响）。

37. 参见《教会主持艾蒂安·布瓦洛的工作手册》（*Livre des Métiers* of the Prévôt Étienne de Boileau of 1268, éd. Lespinasse & Bonnardot in the *Histoire générale de Paris*, pp. 221, sect. 8; 215, sect. 4.），这些例子可以代表其他许多例子。

38. 我们在此无法粗略地分析这种相当复杂的因果关系。

《新教伦理与资本主义精神》导读

斯蒂芬·卡尔伯格

> 确实，现代个人，即使是带着最良好的愿望，通常也似乎不能想象，我们植根于宗教信仰的那些意识成分实际对于文化……和生活组织具有多大的意义。（第 125 页）

马克斯·韦伯的名著《新教伦理与资本主义精神》（以下简称《新教伦理》）初版于 1904～1905 年，修订于 1920 年，译成英文出版于 1930 年，是 20 世纪影响持续最久的著作之一，也是社会科学主要经典之一。这本书关注作为社会变迁根源的价值和观念这一点引发了热烈的讨论。争议延续至今且丝毫不见衰退。

尽管《新教伦理》经常被理解为对现代资本主义的兴起，甚至对我们今天世俗的、都市的和工业的世界的起源提供了说明，但其目的实际上远比这更为谦虚。韦伯希望阐明现代工作伦理和物质成就取向的一个重要来源——他称之为“资本主义精神”，是存在于“入世”的功利关切和商业精明之外的领域中的。即使人性的贪婪、进步的演化历史，或者英雄（般）的资本家们的经济利益，都无法说明它的起源。他主张，这种精神，在很大程度上毋宁说是从 16 和 17 世纪的清教教会和教派——加尔文宗（即今天所说的长老派）、循道宗、公理会、浸礼会、贵格会、独立派和门诺派——的“新教伦理”中成长起来的。这些虔诚的信徒有力地把工作和物质成就置放在他们生活的中心：对这些信徒来说，他们似乎不太看重其他事情，即使是像家庭、友谊、闲暇和消遣这样的事。韦伯坚称，任何关于资本主义精神起源的讨论必须承认这一核心的宗教源泉。

他坦率地承认，这种论点在今天似乎是很不正统的。“我们现代人”

很少从宗教角度解释人的行为，更不必说用宗教解释经济活动了。当代居支配地位的世界观植根在社会科学和自然科学中，把超自然力量当作一种因果力量来信仰很少见。取而代之的是，我们通常给予优先地位的是结构因素（诸如社会阶级和教育水平）、经济和政治利益、心理和生理影响、权力和外部约束，以及不受任何限制的理性选择。然而，韦伯却主张社会科学家必须寻求脉络性地理解他人的活动，要依据**这些人**置身其中的世界以及引发**他们**行动的动机之本性。尤其当观察不同时代和不同国度之群体生活时学者们必须这样做，然而在想象中的并不熟悉的世界里去完成这必不可少的跳跃是很困难的。韦伯经过思考认为，在过去的时代里宗教信仰比今天拥有对日常生活更重大的影响。此外，由一些强有力的社会群体担纲的许多宗教取向的行动模式都是几个世纪以前形成的，都投射出了深远而广阔的阴影。实际上，它们在某些情况下的影响可能延续至今，即使这些行动模式在今天可以凭借一些完全非宗教的动机而得到支撑。

韦伯相信，尽管基于“出世”的宗教关切并最终导致清教信仰有助于工作和物质成就的问题——我属于少数被拯救者吗？——在受清教影响最重的国家，即美国，已不再具有紧迫性，美国人对工作和成就的献身精神仍然受禁欲主义的新教传统的影响。这个国家在今天经常被描述为一个对工作痴迷的社会。1999 年美国取代日本成为每人每年工作小时数的世界领先者；相反，欧洲人大约是美国人每年工作小时数的 2/3。美国人每天阅读的报纸上，一边的内容是筋疲力尽以至不能入睡的人，另一边又是“热爱自己工作”的人。反映工作是我们生活中心的措辞随处可见：我们安排“工作午餐”，我们每天“工作”得筋疲力尽，我们基于爱情、我们的关系、我们的人格以及度假而“工作”。我们赞美我们同事的工作伦理，“努力工作的人”亦通常被视为具有良好的品格。薪金提升经常作为奖励而给予“最具奉献精神”的雇员：那种不分昼夜，甚至在周末也工作并引以为荣的人。如果我们打盹，他们打的也必然是“能量盹”。“工作狂”休的是“工作假”。许多人都是依据他在职业中的成就来界定他的价值甚至他本人的身份①。稳定地以职业目标为取向和以此目标而对个人生活的有纪律组

① 因此，作为事务的进程，在美国，刚刚经介绍相识的人们，相互之间很快就会询问每人所从事工作的类型，这被认为是理所当然的事（matter of course）。而在欧洲的大多数地方，在介绍之后话题直接转到工作上会被认为不礼貌。

织是受人称赞的①。

倘若韦伯活到今天，他一定会看到美国社会作为禁欲主义的新教之世俗化遗产的这些关键特征。然而尽管美国由于受清教遗产持续不衰的影响而使人着迷（见第五章的注释 53；还可见《新教教派》论文；1985），但韦伯在《新教伦理》中的探究还是首先从历史社会学家的角度进行的：①发现了生活应该围绕系统的工作和物质成就组织起来这一观念过去的**起源**；②论证了这种组织生活的样式在推动资本主义精神的产生中起到了重要作用。对他来说，这种对生活的独特关注最初出现在一个特定时代和一些可识别的群体之中。他论证说，这些群体是一些宗教群体，他们引入了新教伦理。从资本主义精神的第一次显现到今天可在美国人对待他们的生活方式中看出，这种伦理遗产经久不衰。最后我们将会看到，新教伦理和资本主义精神这二者在促进现代资本主义兴起上发挥了重要的推动作用。

马克斯·韦伯其人及其核心关切

马克斯·韦伯 1864 年出生于德国爱尔福特，五年后他就随全家移居柏林。他那野心勃勃的父亲很快在选举中占据了普鲁士政府和国会的席位，成为柏林市政府的一名显赫人物。马克斯的母亲这一脉世系绵长，出现过杰出学者和成功商人；她受过良好的教育，其社会良知深受 19 世纪中期美国一位论和英国进步神学的影响。生下七个子女之后，她开始参与一个进步宗教圈子的活动。当韦伯的父亲狂热地参与由时代普遍信奉实用主义和实在论的心态所衍生的政治问题时，母亲的言传身教则使韦伯体会到：对道德问题的强烈敏感性，对有尊严的生活必须受到伦理准则指导之方式的重视，以及对每个人的价值和独特性的尊重。

韦伯是个早熟的孩子，他很早就萌生出对学习的强烈爱好。他经过了严格的柏林精英高级学校的教育，这种学校强调古典必修课程，包括历史、哲学、文学和多种语言以及常规的诠释性论文写作。依靠这些教育，他在海德堡、柏林、哥廷根大学研究法律和经济史。在通常并不多见的 30 岁的年轻时期，韦伯就被授予弗莱堡大学的全职教授席位。两年后，他转

① Schor 的书（1992）以多种方式举例说明禁欲主义新教的遗产表现出的持久性。还可参见 Hochschild（1990）和 Kalberg（1992）。

到海德堡大学就任经济学的教授职位，直至 1919 年。1920 年，韦伯于慕尼黑去世。

1897 年夏季，当他母亲造访他在海德堡的家时发生了一件非常重大的事情。他的父亲意外出现并与他发生了激烈的争吵。年轻的韦伯多年来顺从地目睹了他母亲受到虐待，盛怒之下竟把父亲赶出他的家门。七周之后他父亲去世，这件事看来使他受到刺激而患上神经麻痹疾病，致使他经受了五年多的精神折磨。1903 年他的精力恢复了许多，1904 年秋天他同妻子一道进行了一次三个月之久的旅行，游览了美国的东部、中西部①以及南部，这次游览进一步焕发了他的精神。然而，直至生命的最后两年他才重返讲坛。

* * *

韦伯那一代人立足于两个世界之间，因而能看到“过去”与“未来”的明显分野。当整个 19 世纪下半期欧洲许多城市快速推进工业化的时候，德国仍处于几百年来基本上没变化的，保留着各种封建采邑、许多自给自足的小村庄的农业国家。时代变迁搏动的步伐使韦伯和他的同事有一种深切的预感，前面似乎是一片完全不知深浅的大海。都市化②、官僚制化、世俗化，以及资本主义的大规模扩张出现在广阔的范围里，以至于过去与现在之间的明晰连续性看似要永远消失了。

韦伯的同时代人清晰看到，一个与自己熟知并在西方历史上延续两千多年的传统和价值相背离的新时代正在确立，他们不禁发出了一连串的根本疑问。在这个新时代中什么将成为我们生活的主导？我们如何能够在一个市场规则高踞悠久传统、伦理价值和人际关系之上的资本主义体制之下生活呢？这种新秩序是建立在一个稳定的基石之上的吗？正像哲学家威廉·狄尔泰问到的：“何处能找到克服精神紊乱的办法以解除我们要被吞噬的威胁？”

---

① 那个时候往西的铁路有多远，韦伯的旅程就有多远。可是他却没在线路终点的奥克拉荷马的格思里（Guthrie, Oklahoma）多做停留。注意到他的旅店老板环腰佩带的枪支，他惊慌失措地连忙返回火车站，及时赶上了他要乘坐的那趟现已往东而行的列车。见《一位德国教授突然中止在格思里的造访》，载《俄克拉荷马日报》（俄克拉荷马，格思里）1904 年 9 月 20 日，第一版。

② Fritz Lang 有关现代城市的经典影片《大都会》尽管制作于 1926 年，却生动地描绘了 19 世纪末 20 世纪初德国那广为传布的关于未来的晦暗前景。

在学者中，最急迫的关切自然还是那些有关这个新“宇宙”的起源问题。它的早期根源是什么？是什么**因果性力量**导致这个工业化世界形成并展开？什么是现代资本主义的起源？如果这些问题得到解答，那么这个新世界的性质也就能更好地被理解。特别是，如果在其中起作用的诸多变量得以查明，那么它可能的变迁就会真实地发生。

韦伯并不像他的许多同时代人——尤其是格奥尔格·齐美尔和弗里德里希·尼采——的“文化悲观主义”那样［对现代世界］冷漠缺乏热情（Kalberg，1987，2001）。他拒绝支持他那时代的一些浪漫主义运动，后者总是想方设法退回到过去“更简单的”世界。实际上，他明确欢迎现代世界赋予个人的自由和权利，认为“相信没有人权［启蒙运动］时代的成就我们中的任何人包括最保守的人都能够继续他的生活，是十足的欺骗”（1968，p. 1403）。他力主建设强有力的相互竞争的政党政治，倡导政治家的“责任伦理”和为公民自由提供宪政保障，赞成扩大选举权和建立强大的议会，并为此不知疲倦地奔走呼号。此外，他曾设想建立一套机制来支持多元竞争的利益群体以便抑制官僚制的权力，因为“我们‘个人主义者’和‘民主’制度的支持者就像在‘物质发展的潮流中逆游’”（1978，p. 282）①。

然而，尽管韦伯的政治行动主义是坚持不懈的，但他对20世纪的看法中却充满怀疑和矛盾。他的学问是由类似于他那更多宿命论色彩的同行们所提出的问题引起的。什么样的“人的类型”将栖息于这个新世界中？工业化社会中日常生活具有压倒一切的物质的和实用的特征，人们怎样才能够使其生活适应**伦理价值**？尤其是当前，宗教愈益式微，现代资本主义经济典型的纯粹工具合理的计算难道不会将**所有**伦理价值抛到一旁吗？

韦伯将生活基于功利考量的“实践合理”的方式与严密官僚制化的工作场所二者相提并论的同时，也忧虑最终会出现一个由丧失了高尚理想和个人主义的极度因循守旧的人所组成的社会。如果这种情形发生，那么针对人们行动的伦理责任感就不能得到培育，个人的自主性也将逐渐萎缩凋谢。最终，如果伦理价值丧失，同情、慈善以及博爱的社会精神气质又何以能幸存（参见1946a）？尽管禁欲主义的宗教引出了一个明确以伦理价值为取向的“人的类型”的历史阶段，但在今天，这个组织化的生活模式留

① 这个陈述参照了韦伯所担心的事情，即工业社会所固有的官僚制化将导致大量组织的权力高度集中，特别是公民被剥夺基本权利和民主治理被削减的情形。

下的只是一些残留物。如果清教徒“献身于一项事业的精神”已然消逝，取而代之的难道不是感官享乐者和“组织人”的功利计算吗？

*　*　*

这些范围广阔的问题和困境都隐含在《新教伦理》中。它们占据了韦伯的关注中心，以至后来他竟用了大约十五卷的社会学著作去说明这些问题。《新教伦理》构成了他这些研究的第一个主题。《新教伦理》分析了讲究方法的工作如何对一特定人群变得天生赋有重大意义并进而成为他们生活的中心。它甚至被看做韦伯对现代西方之独特性的最早的和部分性的明确界定的尝试，并试图确定现代西方发展的一些主要的因果性力量（参见本书中所附的《绪论》）。这些主题一直支配着韦伯的学术研究，直到其生命的终结。

《新教伦理》的第一部分（即第1～3章）于1904年夏天在海德堡写成，几个月后在一家杂志上刊出，其时韦伯与其夫人正在美国旅游。第二部分（即第4～5章）完成于1905年初他返回德国之后并于1905年6月在同一家杂志上刊出[①]。尽管韦伯注意到科尔盖特（Colgate）大学和哥伦比亚（Columbia）大学的图书馆以及“散布全国”的小型学院的图书馆将会对他的“文化史”研究很有助益，但他在访美期间所做的研究并不多。正如他在一封信里所写的那样：“我在这儿并没有看到我应该看到的那些事情的样子”（Marianne Weber，1988，p. 304；参见同上书，第253页）[②]。

《新教伦理》是颇具难度的文本。对它的纷繁复杂分析的理解可以通过以下途径而更容易些，首先，简短地概览一下全书赖以组织起来的构思设想（organizational axes）和韦伯写作所置身的思想脉络（intellectual context）。下一节内容就转向这些题目。随后的两节内容对《新教伦理》

① 然而，这个译本是基于1920年的增订版（参见前载“英译本序言”）。有关1904～1905年的文本与1920年文本的比较参见Lichtblau and Weiss（1993b）。最初的《新教伦理》发表在韦伯参与编辑的《社会科学与社会政策文库》杂志（Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik [vol. 20 [1904]：1－54；vol. 21 [1905]：1－110] 上，这一版的英译文现在也能看到（Baehr and Wells，2002）。

② 《新教伦理》并不包括韦伯对美国社会运作的许多深刻洞见。这些见解浓缩在他返回德国后马上写就的两篇论文里。参见《新教教派》一文及其较早的版本（1985）。还可参见Marianne Weber（1988），pp. 281－304。有关韦伯对美国的一般看法，参见Mommsen（1974），Roth（1985），Scaff（1998），Berger（1971），Rollman（1993）。有关他对美国政治文化的分析，参见Kalberg，1997；2001。

经常引起的误解争论作了概括和评论。这几节内容虽然略有冗长，但也仅仅展示了韦伯分析中更为精粹之所在；它们未能捕捉到其分析的极为细微奥妙之处，也不能取代对文本的阅读。然后是参照作为一个整体的韦伯社会学的核心构思设想来考察《新教伦理》。本篇导论还包括对韦伯两篇著名论文（《新教教派与资本主义精神》和《宗教社会学论文集·绪论》，附录于本书中）的简要评论，还有关于阅读这篇经典研究的指南，和简单描述《新教伦理》的一些颇有兴味的尾注以及一些具有启发性的进一步阅读材料。导论的最后还有一个关键概念的词汇表。

《新教伦理与资本主义精神》：构思设想和思想脉络

构思设想

韦伯在“资本主义”与“现代资本主义”之间做出的区分是他在《新教伦理》里全部分析的基础。资本主义，如果从商品交换和以货币计算盈亏平衡来说，从古至今存在于地球的各个角落的各种文明中。在某些时代和社会里的这种评估平衡的做法比在其他时代和社会仍保持为“原始的”和接近猜测的做法更有效。然而，计算收支或“资本结算”是普遍存在的现象，就像“利用交易时机预期收益”无处不在一样。在各个时代，放债人、从事贸易的批发商、投资贩卖奴隶的企业家、各式各样的经营商和投机者无不计算着利弊得失。（1927，p. 334；1968，p. 91）[①]。

韦伯很快地远离了诸如“冒险的资本主义”、“政治的资本主义”而转向讨论**现代**资本主义的显著特征：市场上相对自由的物品交换，商业活动与家户活动的分离，复杂的簿记方法，理性的或系统的对工作的组织和一般意义上的工作场所。现代资本主义中的工人在法律上是自由的而非被奴役的。利益追求是以有规则和连续的方式进行的，在组织化的生产经营中利益最大化的方式也是如此（参见第 152 ~ 157 页；1927，pp. 275 ~ 351；1968，pp. 164 ~ 166；Kalberg，1983，pp. 269 ~ 276）。

然而，韦伯认为这种现代资本主义的定义是不完备的，因为它只涉及形式方面（“经济形式”）。他论证说，重要的是承认现代资本主义**亦**同时

① 在后来的许多著作中，韦伯还会不时地返回最初在《新教伦理》中形成的论题。有时他的论点在后来的文本中得到了更清晰的表达。这里也会间或提及后来相关段落的参考文献。

涉及依照某种“经济伦理”对经济活动的组织。这种**社会精神气质**（ethos）具有合法性并为一种严格的工作组织提供了动机，并引发了讲究方式方法的劳动以及现代资本主义典型的对利益的系统性追逐。它包含：“个人有增加自己财富的责任，而财富又被假定是自我定义的利益所在的观念（第28页）；“劳动［是］绝对的自在目的”的观念（第35页）；“获取多多益善的金钱，［同时又］严格摒弃一切对金钱的自发享受”的期望（第29页）；“赚钱……是……在某种职业的天职中能力和技巧的结果和证明”的观点（第29页）；以及“在一种天职中系统而理性地为获取合法利润而努力……的特定思想框架”（第37页）。

韦伯称这种“现代经济伦理”为“资本主义精神”①。他认为，违反了这种精神不仅愚蠢，而且是“忘记**责任**”（第28页，黑体字是原有的）。按照韦伯的看法，18世纪的美国印刷工、发明家、企业家、商人和政治家本杰明·弗兰克林具体体现了这一精神气质，这从他对待工作、利益和一般生活的态度中就明显可见（第26～27页）。正像韦伯在《绪论》中指出的：

> 经济理性主义［自16至17世纪起在西方占主导地位的那种类型］的起源不仅要依赖于理性技术和理性法律的在先发展，而且取决于人们支持某些践行的、理性的生活方式（*Lebensfuhrung*，conduct of life）的能力和性向（disposition）。（第11页；参见1946c，p. 293）

为了分离出资本主义精神的突出性质，韦伯的典型做法是比较，首先是与“传统的经济伦理”作比较。他这样做主要依据两个设想：对待工作的态度和雇主的商业实践。

资本主义精神无论在哪里占主导，那里工作就会被认为是高尚的事业；人们一旦从事这项事业，就会受到整个共同体的尊敬并被认为具有善的性格。工作甚至在人们形成尊严感和自我价值感中都扮演了中心角色。韦伯认为，这种把工作“提升”到人生特殊地位的做法是由一系列现代历

① 按照韦伯，现代经济伦理、理性经济伦理和资本主义精神这几个术语是被当作同义词来使用的。社会精神气质和伦理也是同义术语。有一点必须牢记在心，即，对韦伯来说，“理性的”从未唤起过“更好的”联想。毋宁说，这个术语仅仅暗示一种系统的甚至讲究方法的要素（参见Kalberg，1980）。



史条件造成的；工作对于传统经济伦理的追随者从不会起到这么重要的作用。后者认为工作是单调乏味和费力气的事；它是一种必要的恶，一旦习惯上和经常性的经济需求得到满足，就须立即予以避免。所以，这样的人总是以一种漫不经心和懒洋洋的方式对待劳动。此外，他们把工作理解为只是生活的一个方面，不值得予以更多关注或者要把时间花在更重要的方面，诸如家庭、业余爱好、友情和一般闲暇消遣。即使雇主采用计件制以便提供金钱刺激人们更快更有效地劳动，以这样方式理解工作的人也不会被引导到提高生产率上来。这是毫不奇怪的。相反，由于雇工负面地看待工作和正面地看待其他活动，更高的计件率可能导致更少的工作：雇工会在较短时间内挣得必要的金钱数额实现他们已经习惯了的需求。这样他们就有了更多时间从事休闲活动。正如韦伯提醒的：

> 挣得多的机会对他来说不如干得少的观念来得诱人……人们并非“天生”就希望多多地挣钱，相反，他们只是希望生活，还是像他们已经习惯的那样生活，并且挣到为此所必需的那么多钱。（pp. 33 ~ 34；1927，pp. 355 ~ 356）

在人类历史上直至相对晚近的阶段，传统的经济“精神”对从事商业的人仍占据支配地位。鉴于浸透资本主义精神的雇主系统地追逐利润，按照生产和有效管理的规则组织他们的全部劳动力，把利润再投资于他们的公司，视自己为从事无情竞争斗争的人，经济传统主义就意味着一种更舒适的步调更缓慢的经营生意的方式。价格和利润由延续久远的习惯而不是市场法则确定并通常始终如一。顾客的圈子经久不变，工人与雇主之间的关系大部分靠传统来调节。人们的大量时间用于会客和进餐，工作日通常只维持五至六个小时。虽然在资本的使用和收支的计算方面采用的是资本主义的方式，但悠闲的社会精神气质却刻画了人们全面处理赚钱和商业的特征。

韦伯主张，对待工作与经营管理的传统取向和现代取向之间的差异并非无足轻重。加之，尽管经济形式和经济伦理“一般存在于……某种相互‘适合’的……关系中”，但这里并没有“‘法则性’的依赖”，而且它们可以单独存在（第 36 ~ 37 页；1946c，pp. 67 ~ 268）。一方面，虽然资本主义精神强烈地浸入本雅明·富兰克林的习惯和日常生活方式，他的印刷

业也依然遵循那些典型的手工企业来运转。另一方面，传统的经济伦理也可以与高度发展的资本主义经济相结合（譬如，宗教改革前的意大利资本主义）。在把 14 和 15 世纪佛罗伦萨广泛传播的资本主义（在这里为了个人利益而获利的活动被视为伦理上非正义的）与 18 世纪宾夕法尼亚的经济落后（在这里资本主义精神“被理解为道德上可接受的，甚至在组织和指导生活上是值得赞扬的”）作了比较之后，韦伯得出结论认为资本主义本身不能产生资本主义精神。

* * *

终结经济传统主义的“革命”是怎样发生的？这种向现代经济伦理的重大转变的根源是什么？以及工作向生活中心移动又是怎么发生的？对韦伯来说，把工作看成“绝对目的本身…… [这种心态] 并非天生自然的。无论高薪或低薪都无法直接产生。毋宁说，它是长年累月的教育和社会化的结果”（第 34 ~ 35 页；参见第 76 页注释 17）。韦伯确信，鉴于传统经济伦理的极为持久和牢固，只有具有异乎寻常坚毅性格的人才能排除它。然而，从自发享受生活的视角看，这样一种趋于勤奋工作的活动取向似乎是完全“非理性的”和违反常理的。

这就是韦伯在这篇“文化史论文”中的适度关切。与其说这一个案研究是对现代资本主义的起源、西方或者资本主义的兴起诸如此类问题的考察，不如说它力图揭示的是资本主义**精神**的特殊“谱系”。在界定这一任务时，韦伯批判地回应了德国知识界的激烈争论。“韦伯命题”将关注焦点非正统地放在资本主义精神的重要意义上，这种做法明确地将《新教伦理》与这场以作为一种经济形式的资本主义为其主要取向的争论区分开来。实际上，他的同事们对现代资本主义起源的解释往往否弃了经济伦理的显著特征。通过明确地试图沿着一个不受欢迎的方向拓宽这种争论的边界，《新教伦理》立即引起了轰动。在回到韦伯对“新教伦理”的起源分析之前，检视一下这场争议的主要轮廓是十分必要的。这样做将会把《新教伦理》纳入它那时代的思想潮流中并凸显其独一无二性[①]。

---

① 主要的批评和韦伯的回应都已分别发表（参见 Weber, 1972）。有关本书所载几篇韦伯论文的英译本，参见 Chalcraft and Harrington（2001）和 Baehr and Wells（2002）。在韦伯 1920 年修订的《新教伦理》中，他增补了一些针对他的批评者们的评论（主要在尾注中。他 1920 年对尾注和正文的增补在本书中得到了表现。见本书英译本序言）。

思想脉络：围绕资本主义和工业主义起源的争论

几乎所有参加德国一百年前这场有关现代资本主义和工业主义起源论辩的人，在辩辞中都轻视了文化的力量。主导这一争议的主要观点可以概括为以下六种。

贪欲的勃发。19世纪末许多德国学者认为，稍早时代，"获利本能"很少发展甚至就不存在。但到了18和19世纪，他们眼见贪欲开始变得强大起来。他们深信，现代资本主义是"获利本能"勃发和逐利的结果。

更晚近几个世纪中这种"追求……最大利润"的特征得到更广泛传播的观点，韦伯认为完全经受不住试验的比较。"贪欲"是"只要客观可能性存在或被给予，在地球上任何国家任何时代的各色人等中"都能被发现。在他看来，"中国的官老爷、古罗马的贵族或现代农民的贪欲都不比任何人差"。因为这种 *auri sacra fames*（拜金欲）是普遍存在的，"就像人类历史一样古老"，它无法对16和17世纪资本主义精神在西方兴起这个**特殊**问题给出因果说明。最后，韦伯将证明现代资本主义的兴起涉及对所有贪欲的抑制；确实，这样一种对贪得无厌的遏制——将贪欲疏导到一种讲究方法的工作取向上——对于将工作和生产系统地组织成永久性的企业是必不可少的（1927，pp. 55～56）。

卡里斯马式企业家的冒险的和政治的资本主义。德国的另外一些学者认为，一些具有个人魅力的大企业家的财富欲望推动经济从过去的农业阶段和封建阶段向重商主义的和现代资本主义发展。典型的从事巨大商业投机活动经常要涉及各种名目的奢侈品跨洲贸易，这些肆无忌惮和自我中心的企业创办人、金融家、银行家、商人和投机者纯粹是基于他们非凡过人的精力而宣告了这个现代纪元的来临。

然而，韦伯再次发现，这种冒险的和政治的资本主义也是普遍存在的。而且，这些资本主义的类型从来也不会产生**现代**资本主义。不仅如此，他还拒绝承认，这些零星出现的"经济超人"的那些异常的商业冒险活动蕴含着动摇传统经济伦理所必需的那种有纪律行动的持续性。孤独的个人从来不能单独地向前推进这一历史性的转变；毋宁说，势所必然的是：生活的组织化成为由各种"人群"构成的整体的共同特征，所有人都强烈地趋向利润和对劳动与资本的理性组织。

进化与进步。韦伯的同事和朋友维尔纳·桑巴特（Werner Sombart）在《现代资本主义》（*Der moderne Kapitalismus*，1902）一书中主张，最好把生产、贸易、银行业务和商业的扩展理解为一般意义上的“理性主义”和进步在社会范围内展开的明确表现形式。从这种观点看，资本主义精神仅仅构成了一般进化的进一步的，但也并非什么不寻常的证据。对桑巴特来说，应该得到说明的是作为一个整体的社会进步，而不是这种范围广泛的进化过程中的那些个别的构成要素。

韦伯激烈地反驳了桑巴特。韦伯声称，“社会”是一个过于总括性的分析层次。相反，必须考察的是分开的社会“诸王国”（*Lebensbereiche*）、“诸秩序”（*Lebensordnungen*）或“诸领域”（*Lebenssphären*），它们合在一起才构成了“社会”。韦伯坚持认为，如果人们沿着这条思路进行分析，那么不同领域中的非平行发展，而不是一个总体的进化过程，就会变得明显。譬如，法律领域的系统化或“理性化”（在法律概念的不断明晰和基于像宪法这样的基本成文资料的法律内容的精炼的意义上）在古代晚期的罗马法中达到其最高点。然而，一方面，在一些国家这一类型的法律很少发展，而经济理性化却有极大推进。譬如，英国盛行的是一种较少理性化的法律形式：普通法。另一方面，罗马法保持强势的南欧，是现代资本主义发展很晚的地区。在这两个地区，法律与经济领域都不是以并列方式发展的。

这些以及类似的观察促使韦伯拒不接受“普遍进化的进步”观念，并使他把注意力集中在社会秩序的多样性而不是作为一种有机整体的“社会”上。他在《新教伦理》里着手考察宗教领域，稍后在其三卷本的分析性著作《经济与社会》（1968）中研究法律、支配（*Herrschaft*）、经济、地位群体以及“普遍性组织”（家庭、宗族）等领域（参见 Kalberg，1994b，pp. 53～54，103～117；1996，pp. 50～51；1998，pp. 221～225）。

犹太人作为现代资本主义的担纲者。桑巴特的《犹太人与现代资本主义》（*The Jews and Modern Capitalism*，1913）认为，犹太人是现代资本主义的主要担纲群体。在他看来，一般认定的典型的犹太人的商业经营作风是决定性的：放贷获利，持续的投机行为，为战争筹措资金，建设项目，政治活动。另外，桑巴特还论证了一种“抽象的理性主义”，这种理性主义被说成是犹太思想的特征，与英国清教徒的“资本主义精神”是等同的。在两个群体中占主导地位的都是赚钱的期望。

韦伯在《新教伦理》和稍后的著作里有力地驳斥了所有这些论点（亦参见 1968, pp. 611 ~ 623, 1022 ~ 1204; 1927, pp. 358 ~ 359）[①]。他把犹太人嫌恶创新的经济伦理看成“传统的”，并指出在西欧资本主义早期阶段的那些英雄式的企业家中并没有犹太人。进而，他把犹太人的资本主义视为一种早就普遍存在的投机资本主义的形式，而不是一种有关生产、劳动和一般工作场所的系统组织。最后，韦伯论证了犹太人的被放逐处境使他们游离于中世纪的核心职业和行会组织之外，以及源于这种被放逐地位的双重伦理标准（对其他犹太人强烈的伦理责任与对非犹太人在经济关系上的迥然不同的态度），阻碍了跨经济的经济效率之尺度的发展。

历史唯物论、经济利益和支配阶级的权力。尽管资本主义的“内在矛盾”构成了卡尔·马克思的主要关切，但他的著作也对资本主义的起源给出了清晰的分析。对马克思来说，现代资本主义的兴起能与推翻封建贵族统治和一个新阶级——资产阶级——的支配作用等量齐观。生产资料（财产、工厂、技术、工具等）所有权属于这个阶级，它们的经济利益也属于这个阶级，这两点被认为是关键性的；这些就是资本家追求占有更多财富的基本构成要素。此外，资产阶级渴望追逐利润并由此堕入满足这个阶级欲望的贪婪。当它变得更为庞大和更有力量时，贸易、银行业、生产和商业就扩张了。最终，以工厂为基础的资本主义得以形成。

“资本主义精神”在马克思的历史唯物论中并不起作用。假如他能活着对韦伯这个命题做出阐述，马克思肯定把这种精神气质看成直接来源于资产阶级的经济利益；其中所包含的一套价值观念只能理解为以抽象形式表达的这个阶级的经济利益，除此之外其他什么也不是。马克思经常论证说，这种“意识形态”——按照让-雅克·卢梭（1712 ~ 1778）的说法——起到的是为统治阶级的支配辩护和诱使工人阶级接受悲惨处境及受剥削地位的麻痹作用。

尽管韦伯同意马克思的某些观点，但他在《新教伦理》中还是全然拒

① 为了加强他反驳桑巴特观点力度，韦伯在他 1920 年修订版中意味深长地扩展了论述这个主题的尾注。这些尾注在本书中得到了标示。韦伯在 1913 年致桑巴特的一封信中写道：“……［你的书中］涉及犹太宗教的地方或许没有一个字是正确的。”（见 Scaff, 1989, p. 203n）关于桑巴特与韦伯的一般论述，参见 Lehmann（1993）。

绝了马克思的分析。他坚称资产阶级的经济利益不能导致资本主义精神的产生。弗兰克林本人就是与这一论点相反的证据：他的经济的精神气质远在资产阶级形成之前就已出现。另外，韦伯对不同的社会群体有能力产生统一的行动从总体上持怀疑态度。

> 这个假设……决不是对下述观点的某种先验的辩护，即，一方面是资本主义企业（使用）的技术，另一方面是为资本主义赋予扩张能量的“作为职业性天职的工作”精神，对于（两者）最初的支持必定植根于相同的社会群体之中。（参加第二章注释 24；参见 1946c，pp. 268～271，292；1968，pp. 341，577）。

正如我们已经指出的，韦伯认为即使那些证明是经济超人的资产阶级成员，也无力承受与经济传统主义决裂所必需的代价。最终，韦伯发现资本主义精神并不是由商业精英（贵族商人）的企业家们形成和培育的，而首先是由出身于中产阶级不显山露水的环境、靠自己努力奋斗成功的暴发户们造成的。对他来说，“‘资本主义’精神的早期历史要比‘上层建筑’理论家们所设想的复杂得多”[①]。

各种各样的作用力。许多历史学家和经济学家强调技术创新、地理环境的作用、新世界的贵金属的流入、人口增长，以及城市和科学的成长对经济发展的重要性。韦伯考察了所有这些论点。通过比较案例的考察，他得出结论认为，有利的技术和科学创新、人口变迁，以及气候和其他一些因素确实存在于中世纪的西方，也曾存在于在古代世界，以及中国和印度的一些年代——然而，现代资本主义却没有首先出现在这些文明中[②]。

---

① 这个问题还可参见例如 1968，pp. 70，341，480，630；1972，pp. 31，171。桑巴特也支持这种马克思主义的分析。韦伯在《新教伦理》中拒绝把“发展规律”或“经济发展规律”作为对历史变迁的解释，是直接与马克思相对立的，同时也是与一系列德国和英国学者相对立的。

② 这个论题在《新教伦理》中构成了背景论题。它只是偶尔被直接讨论。然而，它却出现在韦伯其他著作的大量章节中。例如可参见 1927，pp. 352～354；1968，p. 1180；1972，pp. 323～325，344。他对此类因果力量是充足的观点的强烈拒斥，构成了他的“世界宗教的经济伦理”系列的基本出发点（参见本书英译本序言）。

* * *

从这些方面看[1],《新教伦理》从根本上试图把正在进行的争论转变到探究一种“理性的”经济伦理或资本主义精神的起源上来。韦伯认为排除这个因素就使主要的解释无力说明现代资本主义的兴起，所有这些解释都专注于现代资本主义主要是一种“经济形式”，他为此深感惋惜。通过力主必须承认现代经济伦理在现代资本主义早期发展中是一种社会学意义上的重要因果力量，以及必须探究它的起源这两点，韦伯力求①把价值和观念明确无误地带入这场争论；②赋予研究它们的因果性起源以合法性。

韦伯竭力说服他的读者，文化的各种价值不能被放置在人的关系整体之外。对他来说，不管研究价值的源泉和评估价值的影响会如何复杂，都不应当将价值理解为通常要从属于社会结构、权力、阶级、进化和进步、经济的和政治的利益的消极力量。韦伯坚信资本主义精神具有非常重要的非经济的和非政治的根源。

经验研究，转向宗教以及《新教伦理》的目标

在探寻资本主义精神的起源时，韦伯从不采用试错法。毋宁说，他所持的看法在他那时代的德国并不罕见，即从一开始韦伯就认为，宗教信仰会影响工作习惯和对商业的态度，就像它对整个生活的影响一样[2]。因此，探究新教徒和天主教徒之间的差别对他及他的研究来说就是顺理成章的和相当自然的取向了。确实，从十几岁起韦伯就曾阅读了许多神学书籍，包括美国上帝一位论者威廉·爱立瑞·钱宁（William Ellery Channing）和西奥多·帕克（Theodore Parker）的著作[3]。

---

① 这些立场在韦伯所处那个时代关于现代资本主义和工业主义起源的争论中是关键性的。韦伯在《新教伦理》中也对正在进行的辩论中的一些次要倾向进行了反驳（特别是在1920年增补的尾注中），诸如兰普雷希特（Lamprecht）的基于生物进化论的决定论（见本书第四章，注释133），“民族性格”的所有支持者，一些把社会变迁理解为法律变化结果的理论家，以及最后把观念视为因果力量的黑格尔分子（韦伯认为，黑格尔分子忽视了关键性问题。是社会担纲者具体承载着这些观念吗？他们仅仅作为认知力量而存在吗？抑或观念也把“心理报偿”放置在行动之上？见下文）。

② 宗教从属关系的中心地位已被法国的涂尔干很好地确认。他大约在同时假设自杀率会随着宗教信仰而变化。

③ 关于祖籍英国的美国人的宗教对年轻韦伯的影响，参见 Roth（1997）。

在19世纪90年代的德国以及更早的年代[①]，杂志的编辑们以及有教养的公众是认可下述关系的：一方面是职业地位与教育成就，另一方面是天主教与新教；但却很少有社会科学研究对这一论题做出论述。当19世纪90年代中期韦伯思考英国和美国的清教主义时，他阅读了经济史家埃伯哈德·戈泰因的大部头研究著作《黑森林经济史》（*Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwalds*，1892）。该书引导韦伯关注加尔文宗在传播资本主义中的强大作用。他赞扬了戈泰因，但却受到格奥尔格·耶利内克的《人权和公民权宣言》（*Die Erklarung der Menschen-Yund Burgerrechte*，1901）一书的更大触动，它"刺激了［我］要再次研究清教"[②]。耶利内克的文献资料提供了17世纪英格兰虔诚的不从国教者怎样形成基要派的政治权利和自由观念的中心，这些内容给韦伯留下了深刻的印象并激发了他的求知欲。

> ［耶利内克］有关宗教在人权产生中留下足迹的证据……深深刺激了我……要研究宗教在那些可能初次看不到的方面所带来的冲击（Marianne Weber，1988年第476页）。

19世纪90年末期，韦伯鼓励他的学生马丁·奥芬巴赫去德国西南部的巴登考察宗教对社会分层的影响。奥芬巴赫的统计调查结论认为，新教徒与天主教徒在职业选择和教育水平方面存在明显差别：新教徒在工业企业所有者方面居支配地位，而天主教徒则更多是农场主和利用技能劳动的商业所有者。新教徒通常较高的受教育水平可以解释他们高比例从事国家公务员之类的高等职位，以及即使他们位于工人阶级之列也拥有不同寻常的高工资的现象（1900，pp. 63～64）[③]。韦伯使用了他学生的"事实和数据"以便勾勒出他的研究轮廓和核心问题（参见第一章）。

---

① 1887年由韦伯的叔父——宗教改革和反改革的历史学家赫尔曼·鲍姆加登（Hermann Baumgarten），与他侄子关系非常亲近——所写的一本小册子，以生动的细节说明了这个命题。

> 在新教徒和天主教徒生活在一起的地方，前者明显占据较高社会层次，后者处于较低社会层次……在天主教徒群体逃辟高等教育或无力获得这种教育的地方，新教徒不可避免地在行政管理、法律、商业、工业和科学领域获得了相当多的主导地位。（Marcks，1894，p. 16）。

② 当1920年韦伯修订《新教伦理》时，他删除了这条评论。这条评论最早出现在《新教伦理》的下半部（1905，p. 43）。

③ 《新教伦理》第一章就借用了它的题目："宗教归属和社会分层。"这取自奥芬巴赫的书。

尽管韦伯患有严重精神疾病，但他还是于19世纪90年代底完成了论述贵格会的经济伦理的研究[1]。1902年桑巴特的两卷本《现代资本主义》（*Der moderne Kapitalismus*）的问世似乎促使韦伯加快了自己的研究。桑巴特在其论述资本主义精神起源的章节里，没有理会新教，尤其是加尔文宗和贵格会的作用，认为它们“太众所周知以致不需要更多解释”。然而，他却把高度崇拜拥有金钱视为资本主义起源的“经验证据”，而欧洲中世纪时代确实出现过对“闪亮发光黄金”（*auri sacre fames*）的嗜好。对桑巴特来说，“新教不是现代资本主义思想的原因，而是它的结果”。他引导读者去发现“与**具体历史脉络**相反的经验证据”（Sombert，1902，卷一，第380~381页；黑体字是原有的；参见vom Brocke，1987；Lehmann，1993，pp. 196~198）[2]。

韦伯接受了这个挑战，于1903年完成了关于《新教伦理》的研究。[3]他对桑巴特的回应是强有力的。韦伯坚持认为，即使那些典型的宗教教派都具有极端严格的外部社会结构，也不能认为它们就会导致同质类型的行动[4]。那么资本主义应该怎样做呢？他注明是19世纪90年代的一些研究指出了一个完全不同的方向。在那里，韦伯提到了一位来自巴登虔信派家庭的年轻女人的非常有条不紊的和凭良心做事的工作习惯。那里这样写道：

> 从［20世纪早期］资本主义推导出来的这一分析已经再次为我们指明，确实值得**去问**，在人们对［现代］资本主义的适应能力与他们的宗教信仰之间的关联如何能在［现代］资本主义的青年时期被构想出来。（第36页）

然后，他明确陈述了《新教伦理》的目的：

> 此处仅仅应当确定的是：宗教影响是否，以及在什么程度上，共

① 来自与Guenther Roth的个人书信（1999年2月22日）。

② 关于《新教伦理》的写作背景，参见Poggi（1983）；Lichtblau and Weiss（1993）；Lehmann and Roth（1993）。

③ 来自与Guenther Roth的个人书信（1999年2月22日）。

④ 对这一论点的后来阐述，参见Weber，1946c，p292。

同参与了这一“精神”在全球范围内的质的形成和量的传播。（第 56 页）

必须考察宗教信仰是否构成了资本主义精神的“特殊谱系”[1]。

当韦伯描述他的一步接一步的程序时，他甚至更直接地回应了桑巴特的刺激。他首先将考察在宗教改革运动的宗教信仰与天职伦理（*Berufsethik*）之间是否存在“选择的亲和性”（*Wahlverwandtschaft*）。如果这种“有意义的联系”能够确立，那么他就能够澄清宗教运动作为这些选择亲和性的结果影响物质文化发展或实际日常生活的“路径”和“一般方向”[2]。只有这时才有可能去评估我们现代生活的价值和观念的历史起源在何种程度上可以归因于宗教改革所产生的这些宗教力量，以及在何种程度上可以归因于其他力量。韦伯在《新教伦理》中复杂而多维的分析可以分解为两个主要步骤：①他对新教伦理起源的考察，②他对新教伦理与资本主义精神的连接。

新教伦理的起源：韦伯的分析

在探寻资本主义精神的谱系时，韦伯从两个视角仔细检视了中世纪天主教、路德宗和禁欲主义新教诸教会及诸教派：宗教信仰所唤起的动机导致一种对生活的有条理的—理性的组织的范围，以及宗教信仰将心理报偿直接建基于系统的经济活动之上的程度。他确信，只有在大型的人的群体中极为严格的和连续不断的讲究方法的行动，才有能力产生反抗传统经济伦理的“革命”。以积攒财富为目的的工具行动并不拥有支撑这样做的不可或缺的力量。

中世纪的平信徒天主教从不把这个重要问题——我是否属于被拣选者？——与经济活动连在一起。相反，信徒们相信，只要他们按时祈祷、悔罪、一心一意遵守戒律，并终日操劳于“善行”中，他们就会得救。此

① 韦伯在《新教伦理》末尾重申了这一目标。参见他在回答其早期批评者的论文中的许多进一步表述，在那里他重申了他在《新教伦理》中的目的（1972，pp. 163，169，173，285 ~ 286，302 ~ 307）。许多这样的细节表明，韦伯除了看到单个因素在多种因素的合力作用之中的重要性之外，也意识到历史事件之原因的多样性。

② 这很接近韦伯在下文中一个段落的字面意思。

外，韦伯强调，教会承认人的不完善，并提供一套减轻罪人焦虑的机制：忏悔仪式。为减轻他们良心的痛苦找神父去悔改赎罪，虔诚的信徒会按照一个“可说明的”样式来调控自己的生活：有罪的行为固然应该受到斥责，然而通过长时间的悔罪和更经常的从事作为补赎的仁慈的善工，它可以抵消。犯罪、赎罪、宽恕，这样“一套相互隔离的行动”的循环，刻画的是平信徒的天主教的特征，而不是将不间断的心理报偿置于一种系统化的、受严格指导的生活方式之上。只有“宗教的‘行家里手’”——修士和修女们——能以讲究方法的、理性的方式组织他们的生活，可他们却留在隐修院里保持“出世”状态。

最终，天主教总体上保持了一般商人和实业家的高度负面形象。他们眼中的获利欲望把财富置于上帝的天国之上，因而危及灵魂，而且为了经济获益而剥削人有悖于兄弟会的基督教伦理和群体团结。流传着这样一条至理名言：商人的经营固然无罪，但总非上帝所喜（*homo mercator vix aut numquam potest Deo placere*）（1927，pp. 357～358；1946，pp. 331～332；1968，pp. 583～587，1189～1191）。对韦伯来说，天主教中占上风的是一种传统的经济伦理。

路德宗由于排除了平信徒和行家里手的信徒的天主教的告解仪式和相应的救赎之路，而与中世纪的天主教相疏离。通过这种做法，并通过引入通过信仰——悔罪的谦卑、内省取向的虔诚心绪，以及笃信上帝——获得救赎的观念作为其教义基础，路德宗对其信徒的行动施予了不同性质的心理报偿。此外，对韦伯来说更突出的是，路德得出了工作是上帝赋予的“天职”（*Beruf*）的思想。信徒们实质上是听从上帝的“召唤”去从事一项天职或特殊的工作行业，因此是与责任紧密相连的。

然而，韦伯在这里并没能找到资本主义精神的宗教起源。因为对路德来说所有召唤都具有同等价值，这里并不存在对职业流动的心理报偿。另外，路德从不赞美天职活动中或超出每种天职规定标准的劳动强度中的“成功”。相反，人们的宗教责任涉及可信赖地、准时地和有效地完成任务，及履行天职本身所要求的义务。实际上，一种“天职生活的道德合法性”现在出现了，所有信徒的世俗劳动生活已被一种宗教维度洞穿。于是，脱离天主教的激进的一步发生了。可是，作为整体的生活的系统化却未能在路德宗中出现。最终，由于上帝严格地规定了每种天职与生活中地位（*Stand*）的界限，路德就把超越这一层面获得财货视为道德上堪疑的和

有罪的。韦伯得出结论说，路德宗的经济伦理最终基本上仍然是传统的，不仅如此，它仍沿袭天主教的兄弟式伦理并因此与市场上的非个人性质的交换关系相悖的特点，更加重了这一传统的性质（亦参见 1968，pp. 514，570，600，1198）。

在这之后，韦伯转向禁欲的新教：17 世纪清教诸教派和教会，最突出的是加尔文宗、虔信派、循道宗、浸礼宗派（浸礼会、贵格会、门诺派）。他认为加尔文宗的新教伦理最清楚地说明了资本主义精神的起源。这种新教伦理是怎么产生的？这里只能概略地论述韦伯的论证。

加尔文宗与清教

约翰·加尔文于 16 世纪形成的宗教教义建立在两个基本点上。第一，与天主教和路德宗对立，他接受旧约圣经关于上帝的看法，即上帝是一个全知全能的神，高踞于所有以前诸神之上且与尘世中的凡人之间有一条难以跨越的鸿沟。这个“全面超越”的庄严的上帝也是易怒和报复心重的神，任何时候都准备表现出对有罪的人类的愤怒。由于它是遥远的存在，卑微的人类从来无法对他这样做的动机有所了解。第二，加尔文论证说，这个高深莫测的上帝永久地“预［先决］定”了只有一小部分人才能得救，并且一经决定不可改变；其他所有人被宣判要永受惩罚。信徒们的行为，无论他们是否认罪，做善事，或者捐赠慈善，都不能改变这一“双重神意”（即少数人得救，其他所有人受罚）。人们的救赎状态已经天生注定。悔罪和由神甫确定的罪人的赦免不再可能，因为加尔文已经废止了忏悔仪式。

韦伯看到，这个预定论的教义，尤其是与全能的、易怒的且不可认知的上帝的概念结合在一起时，就会在信众中符合逻辑地导致深刻的宿命论、孤独和焦虑。在那样一个时代，“我是否得救”成为一个压倒一切且支配信徒生活到这种地步（今天简直无法理解）的问题，虔诚信众的绝望情绪已经让人无法忍受。

加尔文之后的禁欲的新教徒，即韦伯所关注的清教徒，以各种方式致力于阐述预定论教义带来的冷酷后果[①]。毋庸置疑，如果基督教会众希望保持他们的成员身份，修正就应进行。韦伯看到，引人注目和突如其来

① 加尔文本人并不把预定论的双重神意视为问题，因为他认为自己是被拣选者。

的是，17 世纪对加尔文教义的重新阐释最终导致信徒抱持一种“支配世界”（world mastery）的社会精神氛围，并使他们的全部身心导向工作和物质成就。于是，清教催生了“新教伦理”。韦伯对这一催生过程的阐释最好能从仔细审视两个命题上加以检验：①信徒们把他们的活动严密地组织起来，其结果是他们逐渐过着一种严格受控的、有条理的—理性的生活；②把这些系统地组织起来的生活指向职业天职中的工作、财富和利润[①]。

禁欲主义新教的忠实信徒是如何导向系统地组织起来的生活的

按照韦伯的看法，尽管预定是上帝不可理解的神意，但清教信徒为了减轻内心无法克制的焦虑，还是被迫寻找他们属于少数被拣选的成员身份的标示记号。虽然上帝的动机无法知晓，但他显然期望行为与其戒律和律法严格保持一致。鉴于人类是有原罪的，高尚行为因此是困难的。实际上，驯服所有需求和肉欲，然后引导生活与上帝的律法保持一致，要求极端的克制遵从。然而，按照清教的教义，行为的正直必须恪守，冲动的、自发的人的本性——自然状态（*status naturae*）——必须得到克制，因为自负和愤怒的清教上帝命令他的意志必须得到荣耀，他的标准必须得到贯彻。上帝赐予尘世被造物的这个旨意——赞美和荣耀上帝——只能以这种方式来实现。因此，尽管神意是双重的，信徒们仍被期望视自身为被拣选者——这是一种绝对的职责，并照此按照上帝的旨意去管理自己的生活。实际上，无法获得这样做所必需的自信心，或者无法与质疑做斗争，都被认为是“信仰不充分”，都是不能成为一个被救者的条件。

当然，信徒们把全部精力都放到上帝的律法上并不能保证他们得救。单靠凡人的行动也无法更改预定的旨意，即使令这位复仇心重的上帝喜悦也无济于事。然而，经过理查德·巴克斯特和其他 17 世纪“清教神学家”[②] 修正的加尔文教义劝说那些忠实信徒，如果他们证明有能力克制他们自私的欲望，并毫不犹豫地按照上帝的戒律过正直而高尚的生活，那么他们就会假定实际上是由全知全能的上帝赋予了他们这样做的能力。

① 当然，正如后来所标明的，这些题目是缠绕在一起的。

② 最简明的联合发生在“威斯敏斯特信纲”（1648）里。

信徒们知道信仰是他们力量的源泉，他们更加确信强烈的信仰发自那必将在他们身上显现大能的上帝。之后他们可得出结论说，上帝自然愿意把无所不能的信心和力量给予那些他所“恩宠”的人，也就是那些预定得救的人。

现在信徒们明白了为了回答有关“救赎确证”（*certitudo salutis*）这个至为重要的问题什么是必需的：他们必须努力过一种“神圣化”或圣洁的生活。持续地“监听自己的脉搏”，确定自己的行动与上帝的律法保持一致，现在成为必需。即使最有责任心和最守纪律的信徒也从不能确定地知道他们属于少数的选民，但他们仍把自己的虔诚和有组织的行为看做获救状态的记号。上帝之手，在因强烈信仰而预定得救的人身上彰显大能，赋予他们（作为上帝在尘世的“工具”）服从上帝的律法的能力（亦参见1968，p. 572）。

质言之，借助这种不合逻辑的心理动力[①]，信徒们为他们自己创造了一个“他们自己救赎的证据”，而这是他们的行动与虔诚的基督徒理想，即服务于上帝的荣耀相一致的结果。通过以上帝的律法组织他们的生活，信徒们能够透过这种讲究方法的行为举止而“证明”，或者确证他们的被拣选为“圣徒”的身份。用这种方式，信徒们能够向自身确证他们的蒙恩救赎状态。此外，他们诚实的行为举止也能被别人认作他们属于少数被拣选者的身份记号。

这个对“我是否属于获救者”这一至为重要问题的富有成效的答案，肯定地并因而有助于解除由预定论教义合乎逻辑地导致的巨大焦虑和宿命感。与此同时，在韦伯的核心关切里，这个成就导致了一个思想框架的产生（这个思想框架，韦伯认为是清教徒所特有的）：温和的、冷漠的、克制的性格，即完全被驯服的自然状态（*status naturae*）。生活的系统的理性化现在发生了。这些禁欲的圣徒们严苛的和全神贯注的行为举止与天主教徒和路德宗教徒的非系统生活产生了鲜明的对比。

> 只有通过意识到这一短暂生活与超越俗世的上帝及其意志的中心的和单一的联系，换句话说，通过努力“圣化”，信徒才能获得，最重要的是确认他的救赎召唤。反过来，圣化只有通过上帝规定的活

① 这个结论——过神圣生活的必要性——并不能逻辑地从预定论的教义中得出。

动，以及正像在所有积极的禁欲主义中那样，通过为上帝所赞美的伦理行为，才能确证自身。于是，个人只有成为上帝的工具才能获得救赎的确证。这种想象的最强烈的内心报偿就被安置在一种理性的和道德性系统化的生活之上。只有这种遵守严苛原则并受控于单一中心的生活才能被认为是上帝所意愿的生活。（1951，pp. 239～240；译文有改动）

然而清教徒的有组织的生活整体上是脆弱的。永久性的危险仍然存在：诱惑可能威胁着信徒对上帝律法的信守，驯服自然状态的模式可能无效。甚至真诚的信徒仍可从预定论的神意中得出合乎逻辑的宿命感和绝望的结论[①]。实际上，韦伯已经注意到，对于讲究方法—理性的生活组织来说，一旦清教神学家的著述将这一极端重要的救赎确证问题与在职业中讲究方法的工作和对财富及利益的系统追求直接相联系，其更坚实的基础就成型了。这个联系占据了韦伯旨趣的中心，并构成了他论证经济传统主义的克服和新教伦理的产生之精髓。

禁欲主义的新教的忠实信徒是如何将他们系统地组织起来的生活转向在天职中的工作、财富以及利润的

工作取向。16 和 17 世纪的禁欲主义的新教神学家们强调，世界是为了服务于上帝的荣耀而存在的。这个暂短生活的目的是为了促使在地上创建上帝王国。如果他的地上王国变得富足、丰裕和共善，上帝的善行和正义也就得到了彰显。模范的“山丘之城”必定是信徒们 *in majorem Dei gloriam* 或者为了上帝的荣耀而建立的；贫穷和匮乏的国度只能是对这个高贵上帝的亵渎。作为创建上帝的繁荣国度和共善的重要手段，工作获得了它的特殊尊严。它服务于增添上帝的华美高贵。

巴克斯特和清教神学家们还强调上帝命令信徒们去工作。他“意愿”并要求他们去工作。甚至履行职业性天职中的讲究方法的工作“是对所有

① 人们今天可能会倾向得出结论说，如果只有少数人被拣选得救而不能对上帝的神意有所改变，那么人们就会按照快乐原则去生活。然而这种结论能够出现在我们面前只是现在，清教徒那时拒绝这一取舍，因为他们所生活（除非“我们现代人”）的周围环境受到宗教的支配，尤其是，那时的首要问题是：我是否属于得救者中的一员？能够简明扼要地支撑起《新教伦理》赖以建立的中心思想之一就是：社会科学家们时刻要警惕受到诱惑做出过去的人与现在的人按照同样的价值观念生活的假设。

人的命令"，因为持久的工作不仅能够使注意力集中在"非个人的社会有用性"上——这能提升上帝的荣耀，而且还能抑制所有自私的欲望。换言之，天职中的严格的工作给信徒的生活以及与困惑作斗争带来了规则性。上帝的命令——即使富有者也必须工作，以及圣保罗的箴言——"不劳动者不得食"，被清教徒们当作上帝的律法。上帝喜欢他所意愿的事情由信徒们当作天职而积极执行："禁欲主义的所有文献……都充斥着这样的观点：忠实的工作能够高度取悦上帝。"

通过持续和系统的工作，将信徒的精力集中于上帝及其计划，有助于进一步驯服被造物的欲望。作为反对"不洁生活"以及所有各种性的诱惑的机制，工作给生活带来了调适，因而有助于对上帝的进一步关注和灵魂的"提升"。尤其是，"强烈的现世作为"消除了由预定论教义而产生的巨大的疑虑、焦虑和道德无助感。最后，天职中勤勉的工作增强了信徒的自信心，后者有助于他确认自己是被拣选者。

基于所有这些原因，工业劳动对 17 世纪的清教徒开始具有明确无误的重要意义。韦伯强调，源于宗教领域的心理报偿，被赋予劳动，甚至使劳动具有了方法的意义。工作现在变得圣洁化了，或者神意化了(providential)，它开始具有宗教价值。然而，当"确证信仰"的观念与劳动紧密交织在一起时，韦伯还意识到系统工作与源于加尔文宗的宗教信仰之间的更牢固的联结。把信徒的全部生活围绕守纪律的劳动组织起来的这个想法的巨大能量，完全来源于它使信徒们确信他们属于少数预定得救的人的能力，从而也回答了这样一个紧迫的问题："我是得救中的人吗"？根据韦伯对信徒所遭遇的主观困境的解释，能够回答他们处于选民地位的证据不仅在于坚定地固守上帝的律法，而且在于履行天职中讲究方法的劳动。

讲究方法的工作作为救赎记号。由于上述所有理由，工作变成了加尔文教徒宗教生活中的重要内容。它普遍的显著性使它成为神学家和神甫们讨论有关一个人的被拣选状态的记号能否被找到以及有关救赎的不确定性能否被取消这个紧迫问题的中心。系统的劳动可以成为一个人救赎记号的观念，主要来源于牧师们通过"牧师关照"对信徒们提供指导时所遇到的许多实际问题。

如上所述，持续不断地以上帝律法为导向需要不同寻常的努力，而且富有成效地遵守上帝的诫谕意味着极端的信念。信徒甚至相信他们强烈信

仰的来源以及保持正直行为举止的后续能力，只是神的力量在他们心中彰显大能的结果。他们也以同样的方式看待支撑工作的讲究方法的取向的能力。一个人在履行天职中从事刻苦而持续不断劳动的精力最终必须源于炙热而忠实的信仰，而这种信仰则来源于全能上帝的恩宠之手。实际上，对信徒自己以及其他人来说，严格的工作见证的是与上帝和他的恩佑的一种内在的属灵关系（an inner, spiritual relationship）。任何人如果有能力拒斥不规则工作的混乱状况——这里不是指自然状态，或者有能力采纳系统化导向的工作，仅仅是因为上帝的恩赐。上帝必然“内在于”这样的人之中“彰显大能”。可以确定的是，这个无所不知的上帝仅仅会选择帮助那些它已经预定得救的人。

以这种方式，持续不断工作的能力进而获得了宗教光环。如果信徒以讲究方法的方式努力工作，并发现了这样做的能力，那么就可以得出结论说，他们得到了上帝恩宠的记号。在一个关于救赎的焦虑主导信徒生活并威胁他们精神稳定的时代里，寻找上帝恩宠的记号包含一种强大的力量，它促使信徒们在履行天职中从事守纪律的工作。

韦伯这样写道：

> 心理动机……从作为天职和作为最适于信徒确认他们的救赎状态的手段（最终变成了唯一的手段）的工作中产生。

以及：

> 在一项职业天职中要不懈地、持之以恒地、有条不紊地工作，这样一种宗教价值被定义为信徒证明他们选民资格的所有禁欲方法中绝对最高的方法，同时也是最确定与最显著的方法。

讲究方法的工作现在被深刻地神圣化了，“把工作视为‘天职的召唤’的观点成为……现代工人的特征”（亦可参见 1968, p. 1199）。显然，对以这样一种方式——以系统的方式恰当从事并正确地置于信徒生活的最核心位置——从事的工作的理解成为驱除传统经济伦理的强有力杠杆。

基于履行天职的工作可以确证属于少数被拣选的成员身份的观念，这

种宗教信仰与经济活动之间的紧密联结，构成了韦伯说明清教徒冷静和自我克制的思想框架的起源的基石。进一步对商业取向的人的论证证明是关键性的。加尔文宗中最明显的把一种讲究方法的获取财富和利润的努力与对救赎确证问题的值得赞许的回答相联系，给了信徒对救赎的主观上的再确证，因而成为新教伦理的一个附加的基本源泉。

财富和利润作为救赎记号。由巴克斯特与清教神学家们进一步调整的关于救赎的加尔文教义，对于理解以商业为取向的人们力争财富和利润的行为具有重要意义。尽管信徒们从不确切地知道有关他们救赎的状态，但他们可以从逻辑上推论，鉴于上帝意愿一个丰裕的尘世王国以彰显他的荣耀，由个人为共同体实际生产的巨大财富，就是上帝喜好那个人的记号。实际上，对信徒来说，个人财富变成了他们救赎状态的真实**证据**。全能且全知的上帝从不允许有罪之人赞美他的荣耀。确实，“如果财富是从事一项职业天职的工作的**成果**，那么财富的获得就是得到上帝祝福［的记号］”。类似的，与别人竞争获利的机会并不是偶然出现的，毋宁说，这是由上帝赐予而获得的发财机会。

> 如果上帝为你指明了一条路，沿着这条路，你**可以**合乎上帝律法地比其他道路谋取**更多的利益**，且不会损害你自己或者其他人的灵魂，而如果你拒绝它并选择不那么容易获利的事业，**那么你会背离你的天职的目标之一。你在拒绝成为上帝的仆人，也拒绝接受他的赐予**。（p. 105；黑体为原文所有［这是引用巴克斯特的话］，还可参见 pp. 111 ~ 112）

韦伯多次强调，对清教徒来说，心理上的救赎确证是至关重要的。运用熟练的商人技巧以及赚钱本身并不是目的。相反，仅仅为了生活好和无忧无虑而追求富足被视为是有罪的。所有的贪婪——为了财富本身而追逐财富——以及轻狂的放纵，必须被当作对人的需求和欲望的神化而受到谴责。与此不同的是，清教徒们把富足视为他们的主要追求，即获得救赎确证的一个意外后果。财富只能通过全能上帝的恩宠获得，在忠实信徒的眼里，财富是宗教价值的重要证据，仅仅在这个意义上财富才是有价值的（pp. 103 ~ 104；1951，p. 245；1968，p. 1200）。按照韦伯的看法：

其他宗教都没有像清教那样，把精英预定得救的自豪与职业人，以及与用**理性化**活动中的成功来证明上帝恩宠这一观念结合得这样紧密。（1968，p. 575；黑体字是原有的；还可参见 p. 556）

这样一来，商业导向的信徒现在力求拿出证据——财富、利润和通常的物质成就——真正能证明他们属于被拣选者的状态。于是，财富获得了独一无二的**宗教上的**重要意义：它成为标示他们属于被拣选状态的记号。由于这个原因，财富失去了它传统上的堪疑性质并被圣洁化了。

三个核心方面

总之，韦伯对新教伦理的起源给出了复杂而多维的解释。这种解释主要通过两个方面得到阐明：第一，促使信徒们以系统的方式组织生活的动机，第二，导致他们用系统化的行为举止对待天职中的工作，获取财富和物质成就的动机。[①]

韦伯的许多批评者经常简化（然后就抨击）他的分析。一些人的失误在于既没看到救赎确证问题的核心地位，也没看到它对于从加尔文到17世纪清教徒这个时期的宗教发展产生的巨大推动力，这种能力建立在预定论教义、旧约中的上帝观以及牧师关切的基础上。另一些人置预定论的逻辑结果于不顾，从不承认以上帝律法为导向的行为和守纪律的工作会被清教徒们理解为源于上帝的对强烈信仰的**见证**。许多诠释者忽视了韦伯的下述分析，即对信徒们如何寻求作为上帝的“工具”而服务于他，然后围绕工作和上帝律法把自己整个生活系统化到罕见程度。还有人没有意识到信徒们发现上帝垂爱之手的记号有各种不同方式，以及这些记号成为他们组织和引导其活动的动机的不同途径。韦伯的早期批评者（参见 Chalcraft and Harrington，2001）和晚期的许多评论者一样（参见 Lehmann and Roth，1993），拒不承认他在**价值**导向的行动与以超自然的和其他基本上是功利性的行动之间的关键区分。最终，韦伯所强调的引发行动的动机怎样通过宗教信仰而产生，以及信仰呼唤心理报偿从而导引行动的能力，经常受到忽视。

所有这些论题都将持续地吸引我们的注意力。在转向我们现在必须处

① 正如我们所看到的，这个分析性区分在韦伯前述分析的阐释进程中并不总是得到支持的。他论述中的这两条思路是不断地相互交织在一起的。

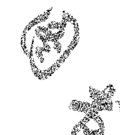
理的这个紧迫问题——韦伯怎样把新教伦理与资本主义精神联结起来——之前，他对新教伦理起源的分析的三个方面必须扼要地凸显出来。

（1）韦伯坚持认为，17 世纪清教徒群体身上所担纲的新教伦理，涉及一种对生活的系统的—理性的组织。对精力的非同寻常的和极端**内在的**系统化显而易见，而冲动的和自发的自然状态则被一种缓和的、克制的和冷静的思想框架克服和替代。韦伯称这种驯化是对“自然”生活的“颠倒”，并论证说这依赖于忠实的信徒对超自然领域的坚定取向，没有这种取向，这样一种不可思议的颠倒就是毫无意义的。现在，作为上帝意志和上帝戒律的工具，忠实的信徒已经变成了禁欲主义的圣徒。

> 清教禁欲主义……致力于使信徒能够产生“经常的动机”并按照这一动机行事，特别是那些动机：清教徒通过禁欲主义自身的实践被“训练”得用这些动机去对抗“情感”……目标是使人能够过一种警醒、自知、自明的生活。因此，摧毁自发的由本能驱动的生活享乐构成了最紧迫的任务。（还可参见 1951，p. 248；1968，pp. 572 ~ 573）

现在，信徒的全部生活已被宗教价值彻底渗透。于是，“生活组织与宗教救赎目标之间有意义的总体关系”开始形成（1968，p. 478）。对清教徒来说，履行天职的劳动仅仅是他们力求彼世救赎的一种表达。这一讲究方法的—理性的生活组织必定在质的意义上与天主教的平信徒那植根于“一系列的隔离行动”中的思想框架、路德宗的悔罪谦恭行为和内在取向的虔诚心绪以及所有功利性的、目的—手段合理的行动共同具有的“肯定现世”明确区分开来。

（2）尽管工作在历史上的较早时期就已经被提升至生活的中心，而且已经能够对信徒的整个行为举止进行内在的理性化，但发生于 17 世纪的这些发展在性质上却是全新的样式。韦伯强调对生活的全面组织也是中世纪修道士的特征。然而，这些出世的禁欲者们是生活在“现世之外”的修道院里，而清教徒们则以经营商业和从事贸易来赚钱为生，全身心地投入日常生活的世界；他们生活“**在现世中**”。尽管如此，因为他们以上帝的律法和来世（the next life）的救赎为终极关注点，所以清教徒的价值观就“超越了”日常生活的世界，亦即，属于宗教的国度。韦伯认为，禁欲的



新教徒行动**在**这个世界**中**，但他们的生活既不是源于这个世界，也不是**为了**这个世界（亦见 1968，p. 549）[①]。不过，作为伦理的和发布命令的上帝的工具，信徒们被期望把上帝的律法**带进**日常生活中的那些常规的和实际的活动中，并且作为上帝的工具而为上帝去改变，甚至是革新日常生活中的偶然事件。唯有上帝的荣耀——为了上帝神圣的目标而支配世界（*Weltbeherrschung*）——值得赞美。此外，由于尘世生活只是作为确证属于被拣选成员身份的单一场所而存在，所以神秘地飞离这个世界永远也不能构成一种切实可行的选择。

所以，尽管清教徒的**入世**（inner-wordly）禁欲主义在与来世生活比较时降低了尘世生活的价值，但他们仍然把他们的生活**朝向**这个世界，并以一种讲究方法的和伦理的方式在这个世界中行动。韦伯指出，因为心理上对救赎的确证只能在这样一种对日常安排的习俗和道德的“超凡性”中才能发现，“或许还从来没有过比加尔文宗在其追随者中产生的更为强烈的对道德**行动**的宗教评价形式”。

> 圣徒的特殊生活——完全与充斥着需求和欲望的“自然”生活相分离——不再能够在遁离此世的修院团体里完成。相反，宗教信徒现在必须**在**尘世中和在世俗事务中过圣徒的生活。这种对有组织的、受指导的生活的**理性化**——现在是身在尘世却仍然面向超自然——是禁欲主义新教的**天职概念**的后果。（亦可参见 1946c，p. 291；1968，pp. 546，578）

韦伯在这里的上下文中引用了 16 世纪德国神秘主义者塞巴斯提安·弗兰克的名言：现在每个基督徒终生都必须是僧侣。

（3）密切相关的是他强调在此之前的整个世俗行为，随着新教伦理的传播，怎样变得圣洁化或者“神圣化”。在传统的经济体系中，譬如说工作、财富、利润和竞争，都是与功利性行动紧密相连的。而现在，对于清

---

① 韦伯这里认为入世禁欲主义“具有两种截然不同面目”（Doppelgesicht）：因其全神贯注于上帝和救赎问题，一方面，从世界中逃遁甚至拒斥这个毫无章法、“无意义的、自然的罪恶的器皿”而得名（参见例如 1968，p. 542）。另一方面，为了伦理价值和在尘世创造上帝的王国而必须直接朝向并主导这个世界（参见 1946a，p. 327）。这个具有两种截然不同方向性质的在世界中的行动本身，把讲究方法赋予这种行动，并把它与受纯经济利益驱动的现世的功利主义行动区隔开，正如一般实践关切的一样。见下文。

教徒来说，所有这些都获得了宗教上的重要意义。在同等程度上，它们变得与实用主义考虑的“尘世”领域隔离了。换言之，从最重要的救赎确证问题看，这些实践活动对信徒来说变得天生具有主观意义。即使不情愿工作和沦入沿街乞讨也被设想成神意所致[①]。从事商业和旨在获利的人已经不再被视为整天靠算计、自私的行动者了，现在这些人被赋予有道德心的好名声，被其他人看成是完成上帝指派任务的忠实雇主。类似的，将利润再投资的行为标志着对上帝宏伟设计的忠诚，并且因为所有的收入和利润都来源于上帝的恩赐，所以信徒们践行节俭并防止铺张炫耀。确实，由于“现世”构成非个人化服务于上帝荣耀的领域，也是见证一个人被拣选的救赎状态的领域，通常意义上的日常行为举止就受到巨大关注和紧张。[②]这就使它笼罩在宗教的光环之中。

韦伯分析的这三个核心方面——对自然状态的驯化和入世禁欲主义的出现，新教伦理的现世取向，以及神意对于此前世俗的、功利性行动的渗透——对他研究新教伦理的起源都具有重要地位。此外，所有这些都强有力地促成了这一伦理的性能：一方面是对抗和废除传统经济伦理，另一方面是对现代资本主义的发展给予积极的推动。

在《新教伦理》中，这个推动力汇入“资本主义精神”之中。韦伯坚持认为，正如已经指出的那样，新教伦理在资本主义精神的形成过程中起到了“共同参与”作用。

从新教伦理到资本主义精神

在历史原因的归因中并不存在关于决定性的分界点的“客观”程式，这并非我要做的研究（Weber，1972：325）。

本小节首先将承认新教伦理替代总是高度抗拒变迁的经济传统主义的

① 信徒能够理解“不情愿工作、［是］一个人不属于被拯救者的记号”，那些生活在贫困之中的人不可能属于被拯救者。所以，成为穷困的人不仅意味着懒惰，而且还有匮乏道德的性质。

② “只有在新教的职业伦理中，现世（尽管具有所有造物的缺陷）作为客体才具有独一无二的宗教意义，人们在尘世中按照绝对超验的上帝的意志，以理性的行为实现他的义务”（1968，p. 556）。

非凡能力。然后再概述一下新教伦理对现代资本主义的“推动作用”。最后将概略地说明从新教伦理到资本主义精神的路径。

新教伦理、传统经济伦理和现代资本主义的推动力

正如已经指出的那样，根除古老的、顽固不化的经济传统主义所需要的行动模式在性质上要比以经济利益和获利为取向的目的—手段合理行动更加系统和强烈。如前所述，韦伯分析说，贸易、商业以及追求财富毕竟是普遍存在的现象。企业家的精明和“商业头脑”像所有在世间生存所需的智慧方式（*Lebensklugheit*）一样，存在于任何时代和任何文明之中。不过，传统经济伦理是唯一鲜有根除灭绝的。即使到处都可见到卡里斯马式的冒险资本家，但他们也未能削弱经济传统主义。

韦伯主张，清教徒对待工作、财富和利润的极端讲究条理的态度最终附着在外在于世俗世界的救赎问题上，被证明是带来变化的决定性因素。以宗教价值为动机的行动，以及共同把基于宗教的心理报偿赋予履行天职的经济活动，单独完成了根除传统经济伦理的任务。他论证说，统一而全神贯注的伦理行动是**协调一致群体**的特征，这种行动与即使是强烈的目的—手段合理性行动也有明显的区别。清教徒的雇主与工人的顽强和“持久的复原力”，使他们成功地用新教伦理取代了经济传统主义，也使他们牢固地与有条理—理性组织的生活联结在一起。由一套“发自内部”并具有“内在连接”的宗教价值观驱动的工作，引导出“围绕伦理准则组织起来的生活”；后者驱除了传统的经济伦理。正如韦伯在别处曾指出的：

> 真正的基督徒……希望除了成为上帝的工具之外什么也不是；并从中寻获了他的尊严。因为这是他希望成为的，所以他是理性地改变和支配这个世界的有用工具。（1951，p. 248）

渗透在清教徒经济活动中的这个伦理维度，不仅构成了反对经济传统主义的一种“革命性”力量，而且也推动了现代资本主义向前发展。韦伯是基于上述讨论的所有理由来看待新教伦理的这种作用的。当然，他特别强调禁欲主义的信徒对生活的有条理组织和在履行天职中将所有精力有力地指向工作、财富和利益。他反复说明：必须通过行为举止见证信仰，寻求一个人救赎状态的记号，自此之前的纯功利活动是神意的表达，以及新

查明的追求利润的资本家的道德心是清白的。

韦伯提醒人们注意清教徒偏爱朴素的、节俭的生活，限制消费（特别是奢侈物品），储蓄，把剩余的收入用于投资，因为虔诚信徒们知道收入来自全能上帝之手因而必须只能用于有利上帝的目的。沉溺于欲望，追求奢华的生活方式会使信徒迷失面对上帝意志的唯一方向，忘记自己是上帝的工具和要在尘世创造正义王国的任务。信徒们视自己为上帝财货的尘世管理人，因此享受财富是“道德上应受指摘的”。唯有行动，而不是安逸和享受，才能增添上帝的威严。①

此外，由于清教徒认知中的封建贵族不以上帝为方向且堕落，购买贵族头衔和模仿封建领主的生活方式——这在欧洲的暴发户（*nouveaus riches*）中是普遍的现象——对新教伦理的这些社会担纲者并没有吸引力。清教徒们不赞成这种“财富的封建化”，因为获取乡村庄园和建设宅第将会妨碍把财富再投资于商业。他们知道，财产必须用于有利生产和增加财富的目的。

韦伯还强调新教伦理催生了一种异常勤劳的劳动力。由于新教徒们确信勤勉的劳动服务于上帝的愿望，所以虔诚的工人工作起来不仅有纪律和可信赖，而且是发自内心的。他们“**排他地**迈向上帝之国……通过完成在天职里的工作职责……必定会提高劳动‘生产率’”（p. 116）。清教徒们“为他们优越的商业道德感到骄傲”。

总之，以及尽管清教徒的现世取向行动的彻底理性化最终被常规化或弱化，但韦伯认为，禁欲主义的新教所引发的有组织和有指导的生活却构成今天“经济人”的根基。作为这一讲究方法—理性地看待生活的取向的“最一贯的担纲者”，新教徒“创造了最适合资本主义的‘灵魂’，职业专家的灵魂”（1972，p. 168）。在禁欲主义的新教之严格伦理的虔信为一方与“现代资本主义文化”和“经济理性”为另一方之间，可以说存在一种内在亲和性（pp. 22～23；参见 1968，pp. 479～480）。对韦伯来说，清教徒的理性工作伦理给予现代资本主义发展一个强力推动，“对［现代］资本主义的发展来说［新教伦理的］重要意义是显而易见的”（p. 110；参见 1968，pp. 1200，1206）。

---

① 对韦伯来说，“限制消费与自由追逐财富［的效果］［导致了］资本的形成……［它］变成了用来投资的资本……当然，这种影响的强度不能以量化形式来加以精确确定”（参见本书第 111 页）。

这就是说，《新教伦理》从未试图去确立新教伦理的确切影响，也不想去确立它精确的因果重要性而与经济的、政治的或技术的力量之类的“外在”因素相比较。韦伯清楚地知道，这样做需要一个多因果的和比较的理论框架，而这超出了这篇“文化史论文”的范围（参见本书所附《绪论》；Kalberg，1994a，1994b，pp. 50～78，143～192；1999）。正如已经指出的，他用比较谦逊的术语来界定《新教伦理》的目标，他设法确定的只是宗教信仰在资本主义精神起源方面所起作用的范围[①]，这个范围远比新教伦理所包含的群体更为庞大。在研究现代资本主义兴起问题时，功利的计算、冒险的资本家、物质利益、贪婪、犹太人的商业交易，或者一般进化过程并不能讲述故事的全部。对韦伯来说，新教伦理在这其中同样起着重要作用。

资本主义精神的宗教谱系

新教伦理在17世纪的传播遍及新英格兰、荷兰和英国诸共同体。由坚信清教价值观而引发的遵守纪律、为响应上帝召唤而努力工作和财富，表明一个人属于被拣选者。在一个世纪之后的弗兰克林时代，新教伦理的培育不仅通过各种教会和教派，而且也通过全部共同体。然而，它的扩展的确削弱并改变了其基于宗教伦理的因素。韦伯视这种社会精神氛围为资本主义精神。它是这样一些价值观的构型：个人有增加其资本的责任，视工作为目的本身并要在天职中理性地和系统地履行它，无休止地赚钱（但不能享用它），视物质财富为“履行职业性天职的能力和熟练程度”的一种表现形式。这种精神的信奉者（如富兰克林）在其他人眼中并非被拯救者，而被认为是具有良好的道德品格的完全以共同体为取向的公民。他们那坚定的举止——这一点很快就会得到人们的认可——不再用来确证坚定的信仰；相反，它表明的是体面、尊严、诚实和自信。[②]

作为这种精神之体现者的富兰克林并不是一个信徒，而是一个“平和的自然神论者”。韦伯认为弗兰克林行为举止的起源不仅在于实用主义的

① 韦伯承认这一精神存在其他根源，这一点是明显可见的。参见1972，pp. 28，285。

② 这里必须看到，美国人强调诚实面对一切的根源是“善的品德”的核心方面，即在个人行为中甚至也在政治领域（作为一种理想）得到宣示。对清教徒来说，确证某人被拣选状态的正确行为源于上帝在信徒内里的在场（见英译本序言），因此上帝只能是诚实和正直而不能是其他别的。基于同样原因，与清教徒对谈的人也不敢有丝毫不诚实。

考虑、商业精明、功利主义的计算以及贪婪等，禁欲主义新教的因素也同样起了部分作用。确切地说，韦伯认为，弗兰克林组织和指导他的生活的方式中的伦理因素，证实了这样一种解释。然而这里出现了一个难题。现在，新教伦理中的伦理维度在被剥夺了其合法的救赎确定性成分以及缺乏一种支撑性的宗教共同体的情况下，是如何幸存到18世纪的？

在伦理行动的宗教根源已经式微之前很久，清教的伦理价值观的扩展就已经超出了它原初的社会担纲者——禁欲主义新教各教会和各教派——而进入另一个担纲者群体：新教徒家庭。基于这一原因，恰好这时发生了逐渐世俗化的过程，但这些价值观念仍然处于童年社会化的中心。父母教导子女确立各种目标和讲究方法地组织他们的生活，做到自力更生和形塑他们各自的命运，按照伦理规范行动和勤勉工作。他们鼓励子女经营商业并在资本主义开放的市场上领会德性（virtue），追求物质成功并力求向上流动，谦逊和节省地生活，把财富用于再投资，向前看并把握出现的各种“机会”，并像弗兰克林在其著作中劝诫的那样精明地安排时间。家庭也强调商业交往中的诚实和公平竞争、个人成就、禁欲主义的个人习惯、履行天职的系统工作、严酷的竞争的重要性。子女们在熟悉的个人关系中[①]被社会化了，这使他们养成以一种克制的和不动情感的方式待人接物，之所以这样做完全是由于参照主导价值观念的结果。

完整的伦理价值和行为模式系列就以这种方式一代一代地传承下去。教派和教会不再是这种有组织生活的唯一社会担纲者；家庭甚至类似的共同体组织，包括学校同样起到了培育典型价值观和行为举止的作用。因此，新生的一代又一代都会持续地受到影响。实际上，禁欲主义的新教诸教派和诸教会最初担纲的以某种价值观的构型为取向的行动，在这些宗教组织式微后持续了很长时间。新教的“教派精神”现在已经被常规化到格言、共同体规范和价值观以及熟悉的习俗和传统之中，对弗兰克林时期的殖民地美国的构成仍然具有重要意义。然而，韦伯认为，这种资本主义精神的谱系不是“此世的”，而是“彼世的”，即新教伦理：“清教徒对信仰的虔诚必定对于我们在此称为资本主义精神的生活观的扩张发挥过可以想象的最有力的杠杆作用。”

---

① 韦伯在别处论证说，如果有教导伦理价值的事发生，也必然涉及强有力的个人联结。参见，例如，1927，pp. 357 ~358；1946a，p. 331；1968，pp. 346，585，600，1186 ~1187。

现代资本主义精神乃至一般而言的现代文明的诸构成成分之一，是在**天职观念**的基础上对生活进行理性组织。这诞生于**基督教禁欲主义**的精神。(p. 117，强调符号是原有的)

* * *

韦伯把这一点看成他的关于"'观念'是如何变得历史上普遍有效的"论点的依据。他追溯了资本主义精神的世系，并发现了新教伦理确实"共同参与了"这一精神的形成。然而韦伯更向前迈进了一步。他还声称他在《新教伦理》中已经发现的"符合伦理的生活方式'适合'新型资本主义的要求"(1972，p. 286)，并且他确信资本主义精神加快了——尽管是以一种难以量化的方式——现代资本主义的成长①。资本主义精神的这种作用方式与新教伦理相类似，尽管它现在是在更广阔的范围上。它表达的是资本主义精神与作为一种经济形式的现代资本主义之间的"适合"关系。换言之，这一精神为现代资本主义提供了作为其合法性基础的"经济文化"。

(现代)**资本主义**精神……在现代资本主义企业中找到了它最合适的形式，另一方面……资本主义企业也在这一思想框架里发现了最适合它的驱动力，或者精神。(pp. 26 ~27)

* * *

《新教伦理》的最后几页却偏离了这一研究的主要任务。在这里，韦伯跨越了几个世纪，以综合性的笔触和几个令人难忘的段落意在迅速概述弗兰克林诞生两个世纪后的现代资本主义的发展。他论证说，19世纪大规模工业化之后牢固确立的"大获全胜的资本主义"，把自身独自支撑在目的—手段合理性行动的基础上。处在今天都市的、世俗的以及官僚制的环境中，无论是弗兰克林的精神抑或是巴克斯特的入世禁欲主义都

① 这里的问题与围绕新教伦理的作用的问题是同样的(参见英译本序言)。韦伯清楚地意识到评估资本主义精神的精确影响需要更加雄心勃勃的调查，以便考察最终的因果力量并提供试验对照。参见《英译本序言》和《绪论》一文。

无法赋予讲究方法的工作以主观意义。支撑现代资本主义的这些宗教根源已经消失殆尽。原本由价值和观念驱动的活动已经“瓦解”并已经“常规化”。具有十足功利计算特征的目的—手段合理性行动已经“偷偷地溜进了”观念和价值理性化的原初格局中，这种行动现在独自承担着讲究方法的工作。今天，无可逃避的实用主义的网络不可避免地正在吞噬着个人。

出生于这种“强有力的系统”中的人们，要存活下去就不得不去适应市场的那些非个人的法则。在这个“机械般僵化”的“钢铁般坚硬的外壳”里，工作的动力——它的**主观意义**——只能绝对地植根于制约性的和目的—手段合理的计算中。“机械的基础”就是各就其位，而“‘人们以上帝的召唤为天职’的观念则像一个过去宗教信仰的幽灵蔓延在我们生活的周围”。韦伯在其最著名的段落之一中言简意赅地捕捉到发生在动机层面上的具有重要意义的转换：清教徒“**想要**成为拥有职业天职的人；而今天我们**被迫成为**这样的人”（p. 117，参见 pp. 123 ~ 124；1972，pp. 319 ~ 320）。

如果这个针对发达的资本主义社会的简要评论得到普遍承认，那么韦伯在《新教伦理》一书中分析的四个阶段现在就清晰可见了（参见下面的图表）。

《新教伦理》作为韦伯社会学的一个典范

当韦伯写作《新教伦理》时，社会学这门学科还处在幼年时期。韦伯受到的是经济学和法律史学的学术训练，他只是在 1911 年前后才开始称自己的研究为社会学研究。**社会学**这个术语从未在《新教伦理》中使用。在其他著作中，他认为这本书是“文化史论文”或者仅仅是论述宗教信仰与行为之间关系的“概要”。尽管如此，韦伯社会学进路的核心方面，即他所指称的诠释性的理解（*Verstehen*），相当清晰地体现在《新教伦理》中。实际上，在韦伯的许多著作中，《新教伦理》或许是表现了他怎样将其主要的方法论工具即理想类型与其构思的把握主观意义的诠释性理解的方法论结合起来的最好和最鲜明的范例（参见 1949，pp. 42 ~ 45，85 ~ 110；1968，pp. 3 ~ 26）。他的整个社会学是由下述期望推动的，即理解社会行动——观察者常常将其视为非理性的、荒谬的和陌生的，而一旦它的主观意义得到领悟，它也就变得貌似有理和完全“合理的”。

简短地讨论韦伯在《新教伦理》中阐明他从事社会学研究的一般模式的程序，将有助于更清楚地理解这一经典著作以及他的诠释性理解的社会学。

思想框架

在整部《新教伦理》中，也在其作为一个整体的社会学中，韦伯是从对其研究旨趣有利的观点来界定“思想框架”的。因为思想框架与经济活动相关，所以他讨论了冒险资本家的、中世纪企业主的（雅各·福格）、封建贵族的、清教徒雇主与工人们的、沉浸于经济传统主义的工人与雇主的，以及17世纪贵族资本家的各种思想框架。天主教、路德宗、加尔文宗、虔信派、循道宗、浸礼会、贵格会以及门诺派的信徒的思想框架获得了他的主要关注。

《新教伦理与资本主义精神》：韦伯分析的诸阶段

	阶段	组织	行动类型	宗教信仰
1 加尔文：作为预定论教义结果的宿命论	16世纪	小教派	价值合理的	是
2 巴克斯特：新教伦理（清教）	17世纪	教会和教派	价值合理的（讲究方法的现世行动）	是
↕“强有力杠杆” ↕“亲和性”				
3 弗兰克林：资本主义精神	18世纪	共同体	价值合理的（讲究方法的现世行动）	否
↕“适当”				
4“专家”：资本主义是一种“秩序”	20世纪	工业社会	目的—手段合理的	否

Adapted from Kalberg, “On the Neglect of Weber's *Protestant Ethic* as a Theoretical Treatise” (*Sociological Theory*, 1996, p. 63), with permission from the American Sociological Association.

韦伯清晰地阐述了每个群体的主观意义的主要组成部分；比如，加尔文宗信徒严肃地看待讲究方法的工作与他们按此看法规定全部生活的方向是怎样发生的。他关心的是理解系统的工作对这个群体的人具有的意义，而不是评价或判断这种意义；他试图通过调查这些信徒们这种严格工作模式的动因以达到这一理解。然而，韦伯力图通过分析加尔文宗的理想类

型——或者非常寻常的代表人物——比如巴克斯的信仰及其特殊行为所包含的心理报偿，而不是像弗洛伊德的追随者那样去诉诸无意识，来试图把握工作是如何变得有意义的。

由于这一原因，韦伯研究了加尔文宗信徒信仰形成的历史文化脉络：他们聆听的布道，所阅读的圣经章节和教义阐述，以及他们所属宗教共同体的特征。实际上，在力求向他的读者传达这些信徒们的思想框架的过程中，通过这一诠释性理解的方法，韦伯避开了心理学固有的领地。他同样拒斥将民族性格、基因构造、天赋特质（贪得无厌）以及历史发展规律等作为解释性概念。按照韦伯的看法，经济的和政治的利益必须加以考虑，但它们不能独自充当对加尔文宗信徒行为和思想框架的充分解释。在他的全部社会学中，韦伯致力于确立一个特殊的思想框架的作用范围，它一方面要使人根除自然状态，另一方面又要免除纯粹现世取向的功利主义计算，然后围绕伦理价值去组织生活。

由于将关注点集中在大量特定的群体及其成员的动机心理上，所以这种研究程序就避免了参照有机整体论理论中使用的整体（global）性概念（社会、共同体、传统、现代性、特殊主义、普遍主义、进化或进步），韦伯发现所有这些概念都过于漫无边际。他的方法论也有力地拒绝把注意力放在个人魅力型人物上。相反，他选择了介于整体性概念与关于历史变迁的“伟人”理论之间的“中间”分析层次：借助理想类型来把握、通过诠释性理解来探究各种人群中的个人的主观意义。

个案研究

在韦伯看来，社会学的任务包括对特殊个案的因果性说明，而不是发现历史的发展趋势或者预言未来事件的普遍规律。即使韦伯的系统性专著《经济与社会》，也不谋求发现普遍规律，而是探究以经验为基础的各种理想类型并以之为启发性工具，帮助研究者开展对特殊案例的因果分析（参见 1949，pp. 56 ~ 57，72 ~ 84；1968，p. 10；Kalberg，1994b，pp. 81 ~ 142；2000，pp. 157 ~ 159）。

在《新教伦理》中，韦伯对一个特殊个案即资本主义精神的兴起作出了因果性说明。他力图确定这一精神的宗教起源，并试图通过经验资料和逻辑论证使他的读者相信这些起源是看似有理的原因。用他的术语来说，他设法证明新教伦理构成了资本主义精神的“适合的原因”。

韦伯对特殊现象做因果解释的取向经常受到忽视，这尤其是因为他选择用来调查的是大范围的案例。譬如在“世界宗教的经济伦理”的多卷本著作中，他研究了印度种姓制度的根源（1958）、古代以色列一神教的兴起（1952）、中国儒教的兴起（1951；参见 Kalberg，1994a；1994b，pp. 177 ~ 192；1999），甚至现代西方的兴起。

文化的影响

《新教伦理》有力地呼唤人们注意文化价值对行动的影响。韦伯阐释了文化的一个方面，即宗教信仰及其对经济活动的影响。即使关于市场法则的“纯粹的”目的—手段合理性行动也具有文化的方面。他在《新教伦理》中指出，市场取向的活动不只是按照经济利益而且也是按照经济文化进行的，今天作为天职的工作“还带有**禁欲主义的**痕迹”。韦伯不仅在《新教伦理》里而且还在他的全部社会学里揭示了对日常活动起支撑作用并赋予这些活动以合法性的文化力量。譬如他解释说，除了内容广泛的经济文化之外，还有各种政治文化在权力运作的“背后”起作用（例如参见 1968，pp. 980 ~ 994，1204 ~ 1210，1381 ~ 1462；Kalberg，1997，2001），也有一系列法律文化赋予人们的法律取向以合法性（参见 1968，pp. 809 ~ 892）。

韦伯承认文化力量具有因果性能早在《新教伦理》第一章中就已明显可见。有关经济伦理（无论传统的抑或现代的）的起源能参照社会结构——一种“经济形式”——来加以说明的假设被摒弃了。如上所述，对他来说，即使极端刚性的东西具有同样的外在结构，正如那些典型的宗教教派和政治派别，也不能引发同类模式的行动，更遑论那些工厂和官僚体制了。加尔文宗、循道宗、虔信派和浸礼会所有各教派都主张各不相同的教义，正像印度各种宗派那样（1946c，p. 292），不同宗派的信徒们相应地按着教义确定各自生活的方向。韦伯确信，对社会各阶层和各阶级亦应作如是观（亦见 1946c，pp. 268 ~ 270）。与此相类似，尽管他承认制度（诸如学校、教会、家庭、国家、军队）对行动的影响，但他不只一次地指出，时常根源于地区宗教传统之中的各种文化脉络，对各种制度都拥有独立的作用。这一作用是如此普遍，以至于从比较的观点看，相当不同的行动模式甚至出现在具有非常类似结构的制度中。

韦伯表达的文化力量能够形塑社会脉络的思想也使他的社会学与理性

选择、新马克思主义和"经济人"等理论直接对立。《新教伦理》，如同韦伯的其他一系列著作一样，论证了持续的经济发展（例如今天无论发生在亚洲、拉丁美洲的还是发生在中欧的）是一个复杂的过程，不是仅仅沿着经济利益、市场计算或工资刺激所推动的方向前进的。

《新教伦理》主张：一种排他性地以经济和政治利益、社会结构、阶级、权力、组织或者制度为研究取向的社会学，在理论上是不充分的。文化价值据以构成行为的脉络的多样方式，虽然经常是晦涩难懂的和几乎看不见的，然而却是贯穿韦伯著作的一条主线。

过去和现在的互相交织

韦伯在《新教伦理》里从不把当下（the immediate present）当作他的参照点。实际上，他的分析摒弃了过去与现在分离的观念，并提供了许多范例来展示它们之间的融汇交织。他在《新教伦理》中正像在他的一般社会学著作中那样强调，承认历史的作用对理解现在是不可或缺的，剧烈的变迁虽然可能却很罕见。尽管他承认在有利条件具备的情况下，个人魅力型领袖有突然分离过去与现在的英雄般能力，上述观点也仍然适用（参见 1968，pp. 1111 ~ 1119）。即使在发生大规模结构转型（都市化、工业化、世俗化）的那些时代里，过去也是作为一种有影响的力量进入现在并持续存活的："从过去传承下来的东西在每个地方都变成了现在被接纳为有根据的东西的直接前驱"（1968，p. 29；译文有改动）。文化的力量特别地经常在经历巨大结构变迁之后仍能存活，因而能连接过去与现在。

总体而言，韦伯的"开放的"理论框架是以大量的特定群体（通过理想类型来把握）为坚实基础的，他的理论立场是：宗教、法律、支配和经济诸领域是以不一致的速度发展的；这种立场使他的"社会观"——社会是由大量多种多样的、动态地相互作用的"部分"构成的，每个部分都具有一种自主的因果推动力并沿着它们各自的路径展开——与其他的研究取向相对立。第一，与将单个变量（诸如阶级或地位）提升到一般因果在先性（general causal priority）的位置相对立；第二，与按照一些包容性的二分法（譬如传统/现代，特殊主义/普遍主义，共同体/社会等）对社会生活进行概念化的思想流派相对立。对韦伯来说，这些排他性的概念过于关注跨时代的分离（cross-epochal disjunctions），而轻视

了过去与现在的深层连结。此外，因为对他来说，只有极少的来自过去的具有重要意义的发展曾经完全消逝，所以他认为，这样的一种图示——即一方面是经济和政治利益的当下呈现，另一方面是“系统需求”和“功能先决条件”，只能以一种初步的、试错法的方式有助于社会学的分析(1968，pp. 14～18)[1]。对韦伯来说，过去总是深深地渗透现在的内里，甚至模塑它的核心轮廓。他的“社会担纲者”和“遗产”等概念阐明了这种渗透是怎样发生的。

过去与现在的连结：社会担纲者和遗产

韦伯对新教伦理所经历的以资本主义精神为其世俗化的形式，即由家庭、学校和共同体而不是由教会和教派担纲的存续下来的分析，生动地刻画了来自过去的文化价值和观念（对他来说是作为对现在发生影响的遗产）延续下来的方式。文化价值和观念要想保持切实可行，关键在于为了培育和担纲这些文化价值和观念而使某种新的地位群体、组织或阶级定型化。所以《新教伦理》是在参照承担着观念和价值的教会、教派、组织、阶级和阶层的情况下仔细考察观念和价值的，而不是专门关注这些观念和价值。这个论题还可见诸韦伯社会学的许多地方。

他在《新教伦理》中特别强调价值和观念既要体现在教会中的精神关怀实践之中，也要转化成牧师对信徒们的“宗教需要”的关心。双向来回运动是其分析的特征。尽管价值和观念保持为一种自发的能力，但它们必须置身在强有力的担纲群体中才能变得有效。有时，仅仅是有关救赎的观念的逻辑严密性和说服力自身也会产生价值和担纲者群体。然而，如果它们能够存续，即使这些案例中的价值和观念最终也必须与担纲者群体成员的宗教需求处于选择的亲和性关系中（参见1946c，pp. 268～270）。

一般地说，韦伯确信每一种可想象到的模式化行动都已经产生于每个时代和文明中。然而，如果一种特殊的行动在社会结构中变得非常突出，那么，这种行动的各种具有凝聚力的和强有力的社会担纲者就必须定型化。只有如此，它的影响才能跨越数十年和数百年。正如韦伯指出的：

> 除非“自主性”概念缺乏所有精确性，否则它的定义就预先设定

---

[1] 过去和现在的相互缠绕是贯穿韦伯著作始终的一个复杂而重要的论题。遗憾的是，这里不能详细论述。参见Kalberg，1994b，158～167；1996，57～64；2000，176～179。

了一种有边界的人群的存在，尽管其成员身份可能是动摇不定的，但这一群体是可以确定的。(1968, p. 699；译文有改动)

他在《经济与社会》中界定了广泛的担纲者群体类型。某些群体里的行动规则被认为是严格的，担纲者在某些场合看上去是有力的；其他一些群体则不能果敢地承担行为而显得飘忽不定。模式化行动可能会衰退，接着由于脉络性力量的变更而获得担纲者，并再次变得生机勃勃、有影响以及持久。有时会形成担纲者同盟；有时担纲者们又会明确处于敌对关系中。从《经济与社会》得出的社会观——作为对许多相互竞争着的、互动着的、"置身于"担纲者群体之中的社会行动模式的建构——很容易察觉到源于过去的特定行为的残留物及其作为一种遗产对现在行动的重要影响。

韦伯经常探查来自宗教领域的这些遗产。他不只是在履行天职的工作方面这样做。在美国，无数源于新教禁欲主义的价值、习俗乃至实践即使在今天仍然是构成整体国家所不可或缺的。譬如，在新教一些教派中由全体会众实行的"直接民主的行政管理"这一良好做法留下的遗产，对建立民主的政府形式是至关重要的，而教派成员对给予世俗权威以受尊敬的光环的不情愿也有类似效果（1985；1968，pp. 1204 ~ 1210）[①]。特别是贵格会教徒，通过倡导对人对己良心自由而为政治宽容铺平了道路（参见1968，pp. 1204 ~ 1210；Kalberg，1997）。

动机的常规化和升华，未预见后果的格言和诠释性理解的目标

韦伯把从弗兰克林的资本主义精神到今天的"大获全胜的资本主义"的转型描述为与经济活动背后动机的一种常规化相关涉，即从价值合理到目的—手段合理。当韦伯强调天主教、路德宗和禁欲主义新教之间在对自然状态的升华程度方面存在巨大的变动时，《新教伦理》中讨论的诸动机是沿着完全相反的方向变化的。宗教教义在信徒中引发了讲究方法的一理性的生活组织并从而驯化了冲动的和自发的人类本性了吗？

动机的常规化和升华这两种解释在《新教伦理》中都是关键的。但

① 韦伯指出，例如路德宗在德国就是这样。(参见1968，1198)。

是，集中关注行动动机跨过某种范围而变化的方式，以及这种变动对行动的持续性，甚至是对生活的**伦理性**组织，以及对经济活动的重要意义，位居韦伯整个社会学的基础。韦伯坚称，那些希望实践他的诠释性理解方法的社会学家，必须适应这些区分。

韦伯在《新教伦理》中和他著作的其他地方都强调，这种动因层面的转换通常是无法预见的；它们经常公然地与人们在过程的开始阶段的意向相对立。韦伯式的清教徒，作为**出世**考虑的后果而讲究方法地工作，确实很惧怕看到他们的系统劳动和营利活动最终导致他们拥有财富的程度会威胁到他们以上帝为取向的节俭而谦恭的生活方式（亦参见 1968，p. 1200）。此外，他们的财富还创造了高度发达的技术体系，这个体系最终是通过基于经验观察的科学规律而不是通过上帝的律法和以上帝为取向的讲究方法的**伦理**行动而固定下来。由现代资本主义（禁欲主义的新教曾有助于其产生）培育和发展起来的科学世界观在原则上——因为它拒绝为“信仰的飞跃”提供合法性——与所有植根于宗教的世界观相对立（参见 1946b，pp. 148 ~ 154）。

最后，韦伯在《新教伦理》以及他的全部社会学中强调，那些出生于当今的“强大系统”——实用性的必需物、纯粹的手段—目的计算和世俗主义在其中起支配作用——中的人，几乎无法想象充满宗教氛围的过去世界的真正特征。即使出于最善良的愿望，“我们现代人”也几乎不能设想以履行天职来工作是以 17 世纪信徒对生命的严厉拷问——“我是被拯救者吗?”——为动机诱发的（亦参见 1946b、pp. 142 ~ 143）。韦伯深信，今天占据优势地位的是完全不同的关于典型的行动动机的假设，这些假设模糊了我们理解遥远过去的行为是由不同动机诱发的能力。确实，社会学家经常无意中把现今的假设强加到过去的行动上。

出于这一原因，韦伯还呼吁诠释性理解的社会学，通过详细考察**他们的**价值、传统、情感和利益的环境来寻求“从内部”理解人们的主观意义。他坚信，这一做法将会扩展社会学家把握行动意义的能力。如果决定将人类理解为“探究意义的生物”（参见 Salomon，1962，p. 393），决定去理解不同时代和不同文明中的人们如何将意义赋予行动，韦伯希望他的诠释性理解的方法能够以这样一种扩展式的方式（expansive manner）使用。另外，他希望通过比较将不同时代、文明以及人群的独有特征和参数分离出来。人们将会从这种研究过程中获得重要的洞见（参见 1946b，pp. 150 ~ 153）。

《新教教派与资本主义精神》[①]

附录在本书中的《新教教派》一文是韦伯从美国返回德国后不久写成的。他于1906年把文章的缩写版发表在两家报纸上[②]，想传达给更广泛的德国读者。韦伯希望通过1904年对美国的近距离观察来正视遍及德国的一系列对美国的刻板看法。

《新教教派》一文远比《新教伦理》更少学院气。它是围绕韦伯遍及美国中西部、南部、中部亚特兰大各州和新英格兰的游览这一非正规形式所做的颇具洞见的社会观察写成的。然而，他的令人愉快的评论不应被理解成仅仅提供了一些碎片化的"美国生活观感"。韦伯向他的读者指出了清教信仰从它们最初产生直至今天的250年中在美国的命运。

一方面，《新教伦理》对17和18世纪美国、英国、荷兰和德国的信徒们特殊的宗教教义取向进行了历史调查，概述了他们为寻求救赎而产生的内在心理动态和焦虑，检视了信仰和牧师的实践对经济活动的影响。《新教教派》一文则从另一方面考察了20世纪初美国的禁欲主义新教影响社群的方式。韦伯阐述了群体成员身份的社会心理学以及禁欲的新教徒甚至在互动中也强调工作和经济活动的重要性（参见Berger，1970）。资本主义精神现在甚至比弗兰克林时代更多地"进入世界"，韦伯希望扼要地总结它的主要影响。于是，《新教教派》就以这一方式补充了《新教伦理》关于资本主义精神的起源以及天主教徒、路德教徒与清教徒之间在联结信仰与行为关系上的区别的研究取向。由于这一原因，它被选编入本书。

在整篇《新教教派》论文中，韦伯对下述方面保持了持续的关注：在所有禁欲教派中广泛流行的那些处境（在美国社会）的直接衍生物、初级形态和遗绪。韦伯认为，"教派精神"的多样性遗产构成了譬如对社会诚信、以怀疑态度面对世俗权威、实行自我管理，以及美国人形成公民联合

① 此处收录的是由Hans H. Gerth和C. Wright Mills合译的关于这篇论文现存的唯一英译本。少数术语有所改动以便与《新教伦理》保持术语使用的一致。关于这篇文章的参考文献方面的信息，参见该论文的第一个尾注。

② 关于这篇文章的早期版本的英译，现存的有两种；参见Weber（1985）；Baehr and Wells（2002）。此处英译所依据的是韦伯于1920年做过重要扩展的版本。注释增加了许多内容。

的灵活能力等问题的社会学基础（还可参见 1968，pp. 1204～1210）。

这里只能对教派精神的后一种剩余物做些说明（参见 Kalberg，1997）。韦伯强调，新教诸教派是这样一种观念——社会群体成员身份见证着一个人的名望（respectability）、诚实和优秀品格——最初的社会担纲者。作为“排他性”组织，起初的诸教派只允许基于真诚的信仰接纳成员。决定做出之前要严格检视候选者的道德品质。因此，成员身份自然就赋予了个人正直的声望。于是，由于能对有可能受诱惑而偏离正道的成员施加直接的社会压力，教派就完全有能力保证其成员具有受尊敬的举止。

韦伯认为，美国人在 1904 年佩戴的徽章和别针都代表着一个世俗俱乐部或社团的成员身份，包含人们通过群体成员身份建立社会荣誉和个人诚实的尝试。一个人社会地位的提升甚至都与在公民群体中的成员身份有关；现在人们“被证明”（certified）是值得信赖的或者是“绅士”。实际上，一个人如果想在共同体中被人们完全接受，成员身份就是必不可少的（亦参见 1985，pp. 7～8；1968，1207）。禁欲主义新教——在 1904 年显示为“参与”和“服务”的共同体规范——的影响以这种方式促进了“介于”遥远的国家和孤立的个人之间各种公民联合体的建立。教派精神的这一成就成为美国社会具有创造大量此类社团独一无二倾向的基础[①]。反过来，这一能力也构成了美国的参与和自治的政治文化的核心要素。

> 今天，大量的“教团”（orders）和所有种类的俱乐部都开始承担了宗教共同体的部分功能。几乎每一个想做点事的小商人都在他胸前佩戴某种徽章。可是，**所有**用来保持个人“荣誉”的这一形式的原型实际上是教会共同体（1985，p. 8，黑体字是原来的；参见 p. 146）。[②]

---

① 当然，托克维尔早先强调的正是美国社会的这种发展的能力（1945）。然而，他对容易形成社团这个习性的解释（反对美国有助于“多数暴政”的倾向）明显不同于韦伯的观点；托克维尔把这一现象归因于平等主义、商业利益和个人利益，而韦伯则转向禁欲主义新教的宗教遗产。参见 Kalberg，1997。

② 对某人的社会地位来说，允许加入共同体教会和俱乐部是极为重要的事情（例如 Rotary，Lions 等）。这导致韦伯把美国描述为“仁慈的封建主义”社会。参见 Kalberg，1997。

对韦伯来说，“没有人怀疑清教对美国生活方式的决定作用”（1972，p. 300）。

在描绘出美国社会景象中的这一特征时，他希望正视德国人广泛持有的刻板印象，并从更宽广的角度面对“现代社会”的共同形象。在欧洲，人们普遍相信，资本主义、都市主义和工业主义的推进会切断个人与“共同体”（*Gemeinschaft*）的联系，任其漂泊并阻碍其在“社会”（*Gesellschaft*）中与其他人的联系。没有了切实可行的社会纽带，人就迷失了道路，丧失了目标，成为孤立的“原子”。对于埃米尔·涂尔干来说，这种状况会导致失范和高自杀率（Durkheim，1951）。其他人则说这是现代生活的“匿名性”。

欧洲人，特别是德国人看待美国时，认为它是资本主义得到最大程度发展的民族，但也认为，确切地说，它是由众多缺乏与他人的私人性的、非市场性联系的个人聚集成的“沙堆”（*Sandhaufen*）（参见 1985，pp. 10 ~ 11）。在注意到美国人中有一种广泛的结成社团的倾向，并且他们赋予（源于他们独一无二的宗教传统）成员身份（membership）以特殊重要性，韦伯希望直接面对欧洲人的这一刻板印象。此外，作为一名以个案而非普遍的“发展规律”为研究取向的社会学家，他想指出的是，现代各民族尽管具有资本主义、都市主义、工业主义的共同经验，但作为固着于宗教的特殊历史遗产的后果，是如何变化的。韦伯主张，逐个个案的分析可以揭示每一发展着的民族是如何循着它自己的道路发展的。韦伯想对他的德国同胞们表达，他们总是与“原子化的”社会（*Gesellschaft*）联系在一起的梦魇般事态，部分可能是由历史的力量和文化的力量的格局引起的，尤其是德国（参见 Kalberg，1987，1997，2001）。

“世界宗教的经济伦理”“绪论”（1920）

在写完《新教伦理》和《新教教派》后，韦伯对宗教信仰与经济活动之间关系的研究完全变成比较研究。1911 年前后，他开始了关于儒教、道教、印度教、佛教、耆那教和古犹太教的系列研究。这些研究首先以论文的形式分别发表在《社会科学和社会政策文库》杂志上，后来冠名“世界宗教的经济伦理”（Economic Ethics of the World Religions，简称 EEWR）并

准备于1919年和1920年以成书的形式出版[①]。以《新教伦理》和《新教教派》为开篇的完整的三卷本的宏大计划冠以《宗教社会学论文集》[②]的书名于韦伯逝世后的1920年出版。本书附录的这篇写于1919年[③]的《绪论》是对这整个系列文章而言的[④]。它给我们指出了《新教伦理》以后韦伯社会学所沿循的一条重要路径[⑤]。

韦伯对中国、印度和古代近东的“世界宗教”的研究经常被理解为《新教伦理》的镜像。也就是说，这些研究被视为将着重点放在了因果等式——宗教教义及其对信众行为的影响——的“观念”方面，而忽视了“利益”。之后，韦伯的诠释者们主张，按照韦伯的观点，现代资本主义没有首先在印度或中国发展是因为在这些文明的宗教中从来没有存在过新教伦理的“功能等价物”。基于这种观点，不同代的学者都想通过经验研究去发现（或未能发现）亚洲的等价物来否证（或证明）这个“韦伯命题”。如果资本主义在这些地区发展了，他们就强调现代资本主义要求一个禁欲主义的新教的对应物。反之，这些学者就用缺乏这样的等价物来说明“经济的滞后性”。

现在看来，这种单义的功利化解释韦伯的做法从根本上既歪曲了他在《新教伦理》中的观点也歪曲了他在“世界宗教的经济伦理”中的观点。韦伯在《新教伦理》那令人难以忘怀的结语段落强调了他分析的不全面和“单面”性质，这个结语拒斥了有关历史变迁的一切类似“观念论”的说

① 韦伯在世时只完成对《新教伦理》、《新教教派》和《中国的宗教：儒教和道教》（1951/1920）的修订。

② 两篇分析性的论文也包括在内：《世界宗教的社会心理学》（1946c），这是一篇是对世界诸宗教的经济伦理研究的导言；一篇是《宗教对现世的拒斥》（1946a），这篇论文被置放在儒教和道教的考察之后、《印度的宗教》（1958）之前。《宗教对现世的拒斥》主要对现代西方文明给出了精湛而全面的分析，但并不适合这个系列（虽然它已被置放在最后）。《宗教社会学论文集》仍保持未完成状态。韦伯曾计划写几章关于古埃及、腓尼基、巴比伦和波斯的宗教的文章，以及几本关于伊斯兰教、古代基督教和恪守《塔木德经》的犹太教的著作。

③ 这篇论文被认为是韦伯所写的最后的社会学著作。

④ 这篇论文在较早帕森斯的译本中曾被赋予“作者序言”的名目。由于是放在《新教伦理》正文之前，几代读者都错误地认为这篇论文是《新教伦理》的序言（尽管帕森斯在其“译者前言”中曾有过一个不完全的说明）。

⑤ 他的三卷本的《经济与社会》（1968）构成了他的经验社会学的另一个主要方向。韦伯的宗教社会学也迈向了更加理论性的方向。参见《经济与社会》的“宗教社会学”一章（pp. 399~634）。

法。同样的，这种拒绝也贯穿“世界宗教的经济伦理”几卷书的始终①。尽管韦伯仍然参照信仰影响经济活动的方式来考察世界宗教，但却对因果等式补充了“其他方面”：“利益（或‘外在力量’）对观念（或‘内在力量’）”的影响正如观念对利益的影响那样恰好在“世界宗教的经济伦理”里变得明白无误。实际上，韦伯强调利益与观念的完全缠绕以防止任何快速而容易的公式。正如他在《经济与社会》中指出的：

> 没有哪个地方的宗教能创造特定的经济条件，除非现存的利益关系和利益格局中已存在导向这种经济转型的可能性，甚或强有力的驱动。不可能有一种一般公式能说明卷入这一转型中各种因素的相对实质的力量或者能总括它们相互适合的方式。（1968，pp. 577；还可参见 p. 341；1946c，pp. 267 ~ 270）

因此，韦伯自己可能首先会怀疑专门指向禁欲主义新教的可能的功能等价物研究的有效性，并会批评——因为是单因的和“单面的”——所有单纯用观念来解释经济发展的研究。虽然“世界宗教的经济伦理”仍延续了信仰对经济行为的影响取向，但《绪论》明白无误地表达了“世界宗教的经济伦理”（正好以这种方式）对《新教伦理》的根本扩展。“世界宗教的经济伦理”提出了复杂的多维的因果性观点。

“世界宗教的经济伦理”用直接相关的方式很好地拓展了《新教伦理》：这一研究也是以脉络性的方式来探查因果性。观念现在置身于经济的、政治的、阶层的和法律的诸种力量的复杂脉络中；而经济的、政治的、阶层的和法律的诸种力量的复杂脉络现在也处在诸观念之中。在讨论现代西方基于形式规则和由受过特殊训练的法官治理的法律类型的因果起源，以及由于它能为经济交易提供稳定性和可计算性所以这种法律类型是为商人利益服务的问题时，韦伯问道：“那么为什么资本主义的利益不能导致这个法官阶层以及这种法律类型在中国或印度产生?”与此相似的，他认为科学知识的技术应用受制于经济利益和时机，然而这些“报偿”却不是纯粹来源于利益格局，而是“来源于西方社会秩序的特殊性格”。所以，“必须要问：这些报偿来源于这个独一无二的社会制度中的什么构成

① 然而，直至今天几乎每一本导论性的社会学教科书还把韦伯描绘成“观念论者”并把他的社会学与马克思的历史唯物主义相对立。



要素”。《绪论》的主要任务之一就是为“世界宗教的经济伦理”的脉络的、多元因果的、关键时机的原因分析确定步骤。[1]

* * *

《绪论》还为“世界宗教的经济伦理”超越《新教伦理》勾画出几条更进一步的路径。像在《新教伦理》中一样，韦伯给出了**现代资本主义**的定义，并有力地指出，与通常意义上的资本主义相反（它是普遍出现的），这个经济类型首先在现代西方出现，并具有只有在西方才具有的面貌特征。如他在《世界宗教的社会心理学》（1946c）论文中指出的，“我们感兴趣的是……肇源于 16 和 17 世纪并支配西方的经济理性主义类型”（1946c，p. 293；译文有改动）。

然而，不同于《新教伦理》的是，韦伯现在试图在“世界宗教的经济伦理”里对现代西方资本主义做出复杂的分析，这一分析一方面植根于观念和利益，另一方面植根于比较实验的方法论[2]。譬如人口的增长、技术的创新、原材料的出现，所有这些都不是隐藏在经济理性主义背后的有力的因果力量，因为这些现象并非西方所独具的，无处不存在这些现象。地理因素和生物遗传也同样被低估。韦伯再次重申必须仔细审视各种力量的**合力**（constellations）而不是单一的因素，审视它们在确定的脉络中并发的相互作用，以及因此而形成独一无二构型的方式。在“世界宗教的经济伦理”中，他识别了每一种文明中大量类型的支配、宗教、社会地位、法律以及经济形式。韦伯发现，在中国、印度和古代以色列文明中，有助于现代资本主义之展开的大量因素组合最终都敌不过一系列相反的因素组合。

例如，韦伯指出，中国的经济发展中存在各种各样的非宗教性阻力，譬如极其根深蒂固的血亲纽带，以及缺乏“形式保障的法律和理性的行政管理及司法”（1951，p. 85；也可参见 pp. 91，99 ~ 100）。在印度，各种阻力的存在也是显而易见的：种姓制度给迁徙、劳动力的招募以及信用制度

---

① 我将坚持这一陈述，即使多卷本的“世界宗教的经济伦理”中大多数章节对待观念和利益是并列的而不是脉络化的和关键时刻所面临的这一点也有清楚的说明。韦伯分析的这些方面主要出现在“世界宗教的经济伦理”系列数不清的段落里和《世界宗教的社会心理学》论文（1946c）里。我在别处曾系统考察过韦伯的脉络化的和关键时刻所面临的因果方法论。参见 1994b，pp. 98 ~ 102，155 ~ 176，189 ~ 192。

② “世界宗教的经济伦理”的分析必须为《一般经济史》（1927）、《经济与社会》（1968）和《古代文明的农业社会学》（1976）中的多元分析所补充。

都设置了诸多限制（1958，pp. 52～53，102～106，111～117）。不过，他在这两个国度也发现了（对于资本主义的发展）绝对是有所助益的大量物质性的力量——例如在中国，贸易自由、贵重金属的增加、人口增长、职业流动以及货币经济的出现等都是这样的力量，尽管它们未能导致现代资本主义（在这些国度）的产生（1951，pp. 12，54～55，99～100，243）。然而，韦伯在《绪论》的关键章节中坚持认为，对于另外一些因素组合，即诸内在的力量也必须予以考虑：

> 在承认经济因素的基本重要性时，每个对此做出说明的尝试都必须考虑上述那些［经济条件］因素。不过，与因果关系对立的方面也不应被忽略，因为经济理性主义的起源不仅依赖于占优势的技术和法律的发展，而且还依赖于人们以实践—理性的方式组织他们生活的能力和倾向。凡是这种有组织的生活的展开受到巫术和宗教力量抑制的地方，旨在推进这种系统的经济活动的有组织生活的发展也将遭遇严重的内在阻碍。过去，巫术和宗教力量以及基于这些力量的有关责任的伦理观念，一直对生活成为有组织的方式给予了最重要的形塑作用。（p. 11）

韦伯非常确信，现代资本主义能被许多东方文明**接纳**并可能会很兴盛。实际上，他曾确定过一些能使资本主义在日本发生的力量（参见1958，p. 275；还可参见 pp. 270～282）。不过他坚持认为，接纳涉及不同的过程，而不仅仅是使他在《宗教社会学论文集》中牵肠挂肚的“起源”，亦即在特殊地区和特殊时代里一种**新的**经济精神气质和一种**新的**经济类型的起源。

* * *

然而，《绪论》并不仅是参照观念与利益和实验的比较方法论对“现代资本主义兴起”这一主题的引介，它还转向一个更宽广，甚至使“世界宗教的经济伦理”的研究更进一步超越《新教伦理》的主题。通过“世界宗教的经济伦理”的研究提供的比较的有利位置，韦伯现在希望分离出现代西方独特性的细节，或者用他的话说，“现代西方理性主义的特有的独一无二性”。

在开始部分，《绪论》通过调查西方的艺术、音乐、科学以及其他任何地方都没有的建筑的特征而有力地阐述这个主题。然后韦伯区分出现代西方国家、它的公职阶层，以及现代资本主义之所以是西方所特有的方式。令人印象深刻的是它的巨大范围，但韦伯对现代西方理性主义的界定仍保留了简明扼要以及与历史观察的牢固联系的风格。

不过，也就这个扩展性的主题而言，尽管其范围极其宽广，但韦伯并不满足于仅仅给出几个定义。清晰地阐释概念对他来说只是比较—历史研究的第一步。于是，《绪论》很快提到了更为庞大的任务。为什么现代西方理性主义的发展出现在那个时候和那个地方？怎样的“观念和利益”是导致它产生的原因？虽然韦伯在“世界宗教的经济伦理”中对现代西方资本主义起源的分析在一定程度上取得了成功[①]，但它对西方理性主义源头的勘查仍是片段的和未完成的。遗憾的是，这里不是试图重建的地方[②]。

尽管韦伯的基本方向放在现代西方理性主义的独一无二性上，但“世界宗教的经济伦理”研究不能简单地被视为（经常被视为）一组“对照案例”，写作这些案例的单独目标就是明确界定西方的独特发展。与其说“绪论”已显露出这方面的端倪，不如说“世界宗教的经济伦理”给出了关于“中国理性主义”、“印度理性主义”和“古代近东的理性主义”的独立描述。“世界宗教的经济伦理”中的**每个**文明的独一无二性都得到了论述。然后，韦伯在此基础上寻求概括与现代西方理性主义的比较和对照这两者，并对**每种**伟大文明所遵循的特殊发展路径做出说明。从韦伯的特殊角度来看，“世界宗教的经济伦理”进行了**文明**分析。于是，即使韦伯没能就现代西方理性主义的兴起提供足够的细节，但他的“世界宗教的经济伦理”研究无论对东方还是对西方所遵循的不同发展道路还是具有深刻的洞见。

明确地说，这种洞见引起韦伯对西方当下的发展进程的担心。虽然在相对独立展开的社会各领域之间的多元主义冲突凸显出西方的发展道路（亦参见 1968，pp. 1192 ~ 1193），正像有利于渐进社会变迁的社会弹性一样，但韦伯看到的 1920 年的西方社会正在丧失其动力和较开放状态。令人

---

① 参见之前的注释。

② 此外，类似的重建应不断地参考本书第 368 页注释②中的著作（还可参见卡尔伯格即将出版的著作）。

信服地，一种新的“埃及化”和社会的僵化可能随之而至，它由弥漫于所有社会领域的现代工业主义下的官僚化所携带。这种状况对韦伯来说不啻是个梦魇，因为他深信没有源于竞争领域和价值领域的动力，大规模的停滞会接踵而至（1968，pp. 1399～1404；1978，pp. 281～284）。韦伯担心，如果社会的僵化降临，人们将会停止保卫伦理价值——而只有价值提供尊严和自我价值感（见 1946d，pp. 117～125；Kalberg，2000，pp. 185～191）。

* * *

从关于几个主要文明赖以发展的特殊“路径”（tracks）的“世界宗教的经济伦理”研究中，韦伯获取了洞见、清明和知识（见 1946b，pp. 150～151；1946c，p. 280）。他认为，这些路径推动了非个人的和非伦理的“形式合理性”（formal rationality）在 20 世纪西方的法律、政治和经济领域，以及“理论合理性”（theoretical rationality）在科学领域中的支配，这一状况**不会**并且**必然不会**给人们带来一系列新的价值（1946；1946a，pp. 331～340，350～357；1949）。韦伯多次坚称，重要后果随之而至，涉及的是在现代西方理性主义下能够生存的“人的类型”（*Menschentyp*）（见 Lwith 1970；Mommsen，1970；Kalberg，1980，2001）。

最终，多卷本的“世界宗教的经济伦理”帮助韦伯回答了三个更为急迫的问题，所有这些问题都源于他的预感并表述在《学术作为一种志业》（1946b）、《政治作为一种志业》（1946d）和《新教伦理》的篇末，与西方文明的“进步”有关。第一，按照现代西方的不同特征的理解，发生在现代西方的社会变迁的本质是什么？第二，置身于不同社会脉络和不同文明之中的人们在他们的生活中是如何形成意义的？处在什么样的环境中，例如，讲究方法的工作会变得对个人具有意义？最后，在每一种主要文明中，哪些模式化的行动规则变得有意义？而这些规则又是如何形成的？

由于韦伯认为同情、伦理行动，以及反思性的个人主义所由产生的政治的、经济的和宗教的脉络大部分已经消失，并因此危及它们的生存能力，因此对这些问题的回答就具有特别的紧迫性。伦理价值会继续给人类行动定向吗？对韦伯来说，这些问题的迫切性本身就成为需要进行“世界宗教的经济伦理”研究的巨大动因。

阅读《新教伦理》：正文和尾注

韦伯在《新教伦理》的第一部分（第一章到第三章）和第四章的 A 节陈述了他的主要观点。在这里他考察了为他的命题提供最严格案例的加尔文宗。然后他抽取所有的线索合在一起形成精彩的结论一章。

韦伯在大量尾注以及正文中对其论证给予支持。希望更高水平掌握他的命题的学生不能不对这些注释进行仔细研读。此外，这些尾注之所以引起巨大兴趣不仅因为它们是文献资料，而且还因为有更宽广的意义：在十几个颇具深刻洞见并且范围广阔的评论中，韦伯勾勒出清教徒的思想框架并把他们组织生活的方式与其他群体的各种方式做对照。只有通过详细阅读这些尾注，禁欲主义的新教引出新的观念和价值的各种方式才变得明确。这就是说，许多尾注已经完全超越了韦伯的主题本身，并呈现了对现代生活诸多特征的大量评论。

字数表明尾注比正文还长。因此，对许多尾注的主题作简短的抽样看来是可行的，但愿能有助于读者寻找特别感兴趣的主题。本小节显示的只是这些尾注内容的粗略轮廓。

第一章

尾注 15 和 25：论移民的工作伦理。

第二章

尾注 10：“理性的”和“非理性的”取决于人们的有利点。

尾注 12：论中世纪的工作伦理。

尾注 17：低工资和高获利并不能如人们普遍相信的那样导致现代资本主义。

尾注 18：论工业怎样为重新安置选择新址。

尾注 28：美观设计的质量随着大批量生产技术的采用而下降。

第三章

尾注 32：对于组织信徒们的整个生活来说，教会成员身份比宗教价值

和观念更不具重要性。

尾注 41：论英国人的民族自尊心。

第四章

尾注 7：论救赎报偿对行动比对恰当行为举止的规则具有更大的影响。

尾注 8：论德国图书馆馆际出借制度的缓慢性。

——：论美国拒不承认它的教派过去（sectarian past）以及对学术的后果：图书馆不保留与这一过去相关的文献。

尾注 32：论信任朋友和报复。

尾注 34：论在这种清教过往的文化中社会组织的独一无二性。

尾注 35：论与福利国家发展相对立的加尔文宗的反权威主义性格。

尾注 39：论加尔文宗建立强大影响时共同体建构的紧张感。

——：论纯粹基于感觉的关系的堪疑性质。

——：论加尔文信徒使世界变得合理性的努力。

——：论加尔文宗的“公善”观与古典经济学观念的重叠。

——：论受清教影响的政治文化对权威主义比较有免疫力（也见注释 205）。

尾注 43：论基督教传教活动背后的观念。

——：论爱你的邻人。

尾注 74：歌德论人认识他自己。

尾注 76：论为什么对加尔文信徒来说宿命论不会来自预定论教义。

——：论威廉·詹姆斯对宗教观念的实用主义观点是观念的世界在他清教徒朴素园地里的产物。

尾注 83 和 115：论以核对账目的方式生活（以善工抵消罪，反之亦然），以及为什么这不再是清教徒的选择。

尾注 95：论清教徒强调理性和对情绪的贬低。

尾注 129：论加尔文宗是宽容观念的担纲者。

——：论一般宽容观念的起源和宗教观念的重要性。

尾注 133：论心理学的限制，指出它的改进状况以便有助于韦伯的研究。

尾注 138：论我们对基本人权思想的感恩（清教是人权思想的一个来

源）。

尾注 169：论禁欲的新教徒对数学和自然科学的偏爱（也见第五章，注释 83）。

——：论隐藏在 17 世纪科学经验主义背后的宗教驱动力量（也见第五章，注释 83）。

——：论这与禁欲的新教教育日程安排的关系。

尾注 199：论怎样定义教派。

尾注 206：论禁欲主义对权威的敌意。

——：论即使在今天受清教影响的人们中民主的独一无二性（以及这些民主与那些来自“拉丁精神”的民主之间的区别）。

——：论美国人行为基础中的“缺乏尊重”。

尾注 222：美国人的“诚实”、“正直”和坦率是清教的全部遗产。

第五章

尾注 22：论清教对邻近大城市会增加善的看法。

尾注 27：论清教徒的婚姻和“适度生育”观以及这种观点是本杰明·富兰克林对性交的卫生“功利性”看法的可见遗产。

——：论浸礼教会和教派对保卫女性良心自由所起的作用。

尾注 37：论印度教与印度的经济传统主义。

尾注 39：论经济功利主义是对“爱他的邻人”诫律的非人格化表述的最终引申。

尾注 47：弥尔顿对唯有中产阶级（贵族与赤贫者之间的阶层）才能成为善的社会担纲者的看法。

尾注 48：韦伯申明他感兴趣的是信徒们的宗教取向怎样对他们的职业伦理产生了实际影响。

尾注 53：论美国缺乏对继承财产的尊重。

尾注 67：比较犹太教徒与清教徒的伦理（包括经济伦理）。

尾注 77：论新教禁欲主义在荷兰较少发展。

——：论荷兰人的拘泥形式是中产阶级的“可敬”与贵族中身份意识的混合物。

尾注 83：论清教对自然科学发展的影响。

尾注 87：论禁欲的新教徒对烹饪趣味（牡蛎）的抵制。

尾注 89：论两种（非常不同的）希望积攒财富的心理来源。

尾注 92：对贵格会教徒来说，所有对财产的与良知不符的使用都在必须避免之列。

尾注 94：经济发展非常重要地影响了宗教观念的形成，而观念就其本身而言，内部拥有一种自主的动力。

尾注 101：英国人的“性格特质”实际上比其他人的“性格特质”更少先定的悔罪倾向。

尾注 102：论不同群体在新英格兰不同地区的殖民。

尾注 118：新教禁欲主义如何对大众进行社会化，使其胜任工作的一个范例。

尾注 119：论中世纪工匠对“他自己生产的东西”的乐趣的假定。

——：论新教的赞美工作和今天资本主义强制形成出于自愿的工作的能力。

尾注 123：论英国对垄断的强有力公众反对的起源；论对贸易的垄断性障碍是违背人权的信仰。

尾注 126：论在贵格会教徒中“崇高的灵性宣称”与他们“处理世俗事务时的精明和老练”并行不悖的发展。

——：论虔诚怎样有助于生意人的成功。

进一步阅读的书目

新教伦理论题

Eisenstadt, S. N., ed., *The Protestant Ethic and Modernization*. London: Basic Books, 1968.

Lehmann, Hartmut and Guenther Roth, eds., *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987.

Marshall, Gordon, *Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560–1707*. New York: Oxford University Press, 1980.

Marshall, Gordon, *In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*. London: Hutchinson & Co., 1982.

Troeltsch, Ernst, *The Social Teachings of the Christian Churches* (2 vols.). Translated by Olive Wyon. New York: Harper Torchbook, 1931.

韦伯的生平和著述

Albrow, Martin, *Max Weber's Construction of Social Theory*. New York: St. Martin's Press, 1990.

Bendix, Reinhard and Guenther Roth, *Scholarship and Partisanship*. Berkeley: The University of California Press, 1971.

Heydebrand, Wolf, ed., *Max Weber: Sociological Writings*. New York: Continuum, 1994.

Kalberg, Stephen, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

Kalberg, Stephen, ed., *Max Weber: The Confrontation With Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers, 2003.

Käsler, Dirk, *Max Weber: An Introduction to His Life and Work*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Löwith, Karl, *Max Weber and Karl Marx*. Translated by Hans Fantel. London: Allen & Unwin, 1982.

Mommsen, Wolfgang J. and Jürgen Osterhammel, eds., *Max Weber and His Contemporaries*. London: Unwin Hyman, 1987.

Schroeder, Ralph, ed., *Max Weber, Democracy and Modernization*. London: Macmillan, 1998.

Weber, Marianne, *Max Weber: A Biography*. Translated by Harry Zohn. New York: John Wiley & Sons, 1975.

Whimster, Sam and Scott Lash, eds., *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen & Unwin, 1987.

参考文献

Baehr, Peter and Gordon C. Wells, eds. and trans. 2002. *Max Weber—The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism and Other Writings*. New York: Penguin, 2002.

Bellah, Robert *et al.* 1985. *Habits of the Heart*. Berkeley: California.

Berger, Stephen. 1971. "The Sects and the Breakthrough into the Modern World: On the Centrality of the Sects in Weber's 'Protestant Ethic' Thesis." *Social Forces* 42: 444–58.

Brocke, Bernhard vom, ed. 1987. *Sombart's 'Moderner Kapitalismus.'* Munich: Piper.

Chalcraft, David and Austin Harrington, eds. 2001. *The Protestant Ethic Debate: Max Weber's Replies to his Critics, 1907–1910*. Translated by Harrington and Mary Shields. Liverpool: University Press, 2001.

Durkheim, Emile. 1951. *Suicide*. New York: Free Press.

Etzioni, Amitai. 1996. *The New Golden Rule*. New York: Basic Books.

Gothein, Eberhard. 1892. *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwalds*. Strasbourg: Treubner.

Hall, John and Charles Lindholm. 1999. *Is America Breaking Apart?* Princeton: University Press.

Hochschild, Arlie. 1990. *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. London: Piatkus.

Jellinek, Georg. 1901 (1895). *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens*. New York: Holt.

Kalberg, Stephen. 1980. "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History." *American Journal of Sociology* 85, 3: 1145–79.

——. 1983. "Max Weber's Universal-Historical Architectonic of Economically-Oriented Action: A Preliminary Reconstruction." Pp. 253–88 in *Current Perspectives in Social Theory*, edited by Scott G. McNall. Greenwood, CT: JAI Press.

——. 1987. "The Origin and Expansion of *Kulturpessimismus*: The Relationship Between Public and Private Spheres in Early Twentieth Century Germany." *Sociological Theory* 5 (Fall): 150–64.

——. 1992. "Culture and the Locus of Work in Contemporary Western Germany: A Weberian Configurational Analysis." Pp. 324–65 in *Theory of Culture*, edited by Neil J. Smelser and Richard Münch. Berkeley: University of California Press.

——. 1994a. "Max Weber's Analysis of the Rise of Monotheism." *The British Journal of Sociology* 45, 4: 563–84.

——. 1994b. *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.

——. 1996. "On the Neglect of Weber's *Protestant Ethic* as a Theoretical Treatise: Demarcating the Parameters of Post-War American Sociological Theory." *Sociological Theory* 14 (March 1996): 49–70.

——. 1997. "Tocqueville and Weber on the Sociological Origins of Citizenship: The Political Culture of American Democracy." *Citizenship Studies* 1 (July): 199–222.

——. 1998. "Max Weber's Sociology: Research Strategies and Modes of Analysis." Pp. 208–41 in *Reclaiming the Argument of the Founders*, edited by Charles Camic. Cambridge, MA: Blackwell.

——. 1999. "Max Weber's Critique of Recent Comparative-Historical Sociology and a Reconstruction of His Analysis of the Rise of Confucianism in China." Pp. 207–46 in *Current Perspectives in Social Theory* (vol. 19), edited by Jennifer Lehmann. Stamford, CT: JAI Press.

——. 2000. "Max Weber." Pp. 144–205 in *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell Publishers.

——. 2001. "The Modern World as a Monolithic Iron Cage?" *Max Weber Studies* 1 (May): 178–95.

——. forthcoming. *Max Weber's Sociology of Civilizations*.

Lehmann, Hartmut. 1993. "The Rise of Capitalism: Weber versus Sombart." Pp. 195–209 in *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, edited by H. Lehmann and Guenther Roth. New York: Cambridge University Press.

Lichtblau, Klaus and Johannes Weiss. 1993a. "Einleitung der Herausgeber." Pp. vii–xxxv in *Max Weber: Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, edited by K. Lichtblau and J. Weiss. Bodenheim: Athenäum Hain Hanstein.

——, eds. 1993b. *Max Weber: Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*. Bodenheim: Athenäum Hain Hanstein.

Löwith, Karl. 1970. "Weber's Interpretation of the Bourgeois-Capitalistic World in Terms of the Guiding Principle of 'Rationalization.' " Pp. 101–21 in *Max Weber,* edited by Dennis Wrong. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Marcks, Erich. 1894. "Einleitung." Pp. 3–25 in Hermann Baumgarten, *Historische und politische Aufsätze und Reden*. Strasbourg: Truebner.

Mommsen, Wolfgang. 1970. "Max Weber's Political Sociology and His Philosophy of World History." Pp. 183–94 in *Max Weber,* edited by Dennis Wrong. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

——. 1974. "Die Vereinigten Staaten von Amerika." Pp. 72–96 in W. Mommsen, *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp.

——. 1989. *The Political and Social Theory of Max Weber*. Chicago: The University of Chicago Press.

Offenbacher. Martin. 1900. *Konfession und soziale Schichtung*. Tübingen: Mohr.

Poggi, Gianfranco. 1983. *Calvinism and the Capitalist Spirit*. Amherst: The University of Massachusetts Press.

Putnam, Robert D. 2000. *Bowling Alone*. New York: Simon and Schuster.

Rollman, Hans. 1993. " 'Meet Me in St. Louis': Troeltsch and Weber in America." Pp. 357–82 in *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, edited by Hartmut Lehmann and Guenther Roth. New York: Cambridge University Press.

Roth, Guenther. 1985. "Marx and Weber on the United States—Today." Pp. 215–33 in *A Weber-Marx Dialogue*, edited by Robert J. Antonio and Ronald M. Glassman. Lawrence, KS: University Press of Kansas.

——. 1997. "The Young Max Weber: Anglo-American Religious Influences and Protestant Social Reform in Germany." *International Journal of Politics, Culture, and Society* 10, 4: 659–71.

Salomon, Albert. 1935. "Max Weber's Political Ideas." *Social Research* 2 (Aug.): 368–84.

——. 1962. *In Praise of Enlightenment*. Cleveland: World Publ. Co.

Scaff, Lawrence. 1989. *Fleeing the Iron Cage*. Berkeley: The University of California Press.

——. 1998. "The 'Cool Objectivity of Sociation': Max Weber and Marianne Weber in America." *History of the Human Sciences* 11, 2: 61–82.

Schluchter, Wolfgang. 1989. *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*. Berkeley: The University of California Press.

——. 1996. *Paradoxes of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Schor, Juliet. 1991. *The Overworked American*. New York: Basic Books.

Sombart, Werner. 1902. *Der moderne Kapitalismus*. Leipzig: Duncker & Humblot.

——. 1969 (1911). *The Jews and Modern Capitalism*. New York: Burt Franklin.

Swedberg, Richard. 1998. *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*. Princeton: Princeton University Press.

Tocqueville, Alexis de. 1945. *Democracy in America*, two vols. New York: Vintage.

Weber, Marianne. 1975 (1926). *Max Weber*. New York: John Wiley and Sons.

Weber, Max. 1927. *General Economic History*. Translated by Frank H. Knight.

Glencoe, IL: Free Press. Originally: 1923. *Wirtschaftsgeschichte*. Edited by S. Hellman and M. Palyi. Munich: Duncker & Humblot.

——. 1946a. "Religious Rejections of the World." Pp. 323–59 in *From Max Weber: Essays in Sociology* (hereafter *FMW*), edited and translated by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford. Originally: (1920) 1972. "Zwischenbetrachtung." Pp. 537–73 in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (hereafter *GARS*), vol. 1. Tübingen: Mohr.

——. 1946b. "Science as a Vocation." Pp. 129–56 in *FMW*. Originally: (1922) 197 Pp. 582–613 in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, edited by Johann Winckelmann. Tübingen: Mohr.

——. 1946c. "The Social Psychology of the World Religions." Pp. 267–301 in *FMI* Originally: (1920) 1972. Pp. 237–68 in *GARS*, vol. 1.

——. 1946d. "Politics as a Vocation." Pp. 77–128 in *FMW*. Originally: (1919) 197 *Gesammelte Politische Schriften*. Edited by Johannes Winckelmann. Tübinge Mohr.

——. 1949. *The Methodology of the Social Sciences*. Edited and translated by Edward A. Shils and Henry A. Finch. New York: Free Press. Originally: (1922) 1973. Pp. 489–540, 146–214, 215–290 in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, edited by Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr.

——. 1951. *The Religion of China*. Edited and translated by Hans H. Gerth. New York: The Free Press. Originally: (1920) 1972. "Konfuzianismus und Taoismus." Pp. 276–536 in *GARS*, vol. 1.

——. 1952. *Ancient Judaism*. Edited and translated by Hans H. Gerth and Don Martindale. New York: Free Press. Originally: (1920) 1971. *Das antike Judentum*. *GARS*, vol. 3.

——. 1958. *The Religion of India*. Edited and translated by Hans H. Gerth and Don Martindale. New York: Free Press. Originally: (1920) 1972. *Hinduismus und Buddhismus*. *GARS*, vol. 2.

——. 1968. *Economy and Society*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. New York: Bedminster Press. Originally: (1921) 1976. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Edited by Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr.

——. 1972. *Max Weber: Die protestantische Ethik II, Kritiken und Antikritiken*, edited by Johannes Winckelmann. Hamburg: Siebenstern Verlag.

——. 1976. *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*. Translated by R. I. Frank. London: New Left Books.

——. 1978. "The Prospects for Liberal Democracy in Tsarist Russia." Pp. 269–84 in *Weber: Selections in Translation*, edited by W. G. Runciman. Cambridge, UK: University Press. Originally: (1906) 1958. Pp. 333–68 in *Gesammelte Politische Schriften*, edited by Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr.

——. 1985 (1905). " 'Churches' and 'Sects' in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch." *Sociological Theory* 3, 1: 7–13. Originally: (1906) 1992. Pp. 382–97 in *Max Weber: Soziologie unversalgeschichtliche Analysen, Politik*, edited by Johannes Winckelmann. Stuttgart: Kröner. ✦

词 汇 表

这个词汇表包括①今天经常会被遗忘的历史术语；②韦伯分析中使用的关键术语。

Affinity（**elective**，**inner**）（***Wahlverwandtschaft***，***innere Verwandtschaft***）：**亲和性（选择的，内在的）**。出自歌德的概念，表示两个不同现象——植根于共有特征与/或具有清晰的历史联系——之间的“内在”联系（例如，在某些宗教信仰与职业伦理之间）。这种因果关系并没强大到足以被称为“决定性的”。

Ascetic Protestantism：**禁欲主义的新教**。这是加尔文宗、虔信派、循道宗、贵格会、浸礼会和门诺派诸教会和教派的通称。韦伯在这些信仰的职业伦理之间以及与路德宗新教和天主教的职业伦理之间进行比较和对照。

Calling（***Beruf***）：**天职**。参见 Vocational Calling。表示上帝交给的任务，并包含深入 *16* 和 *17* 世纪西方新教信徒生活之中明确的工作边界。尽管这是一项庞大的比较历史探索，但韦伯仅在新教中发现“天职”的这个定义。

Carriers：**担纲者**。参见社会担纲者（Social Carriers）

Conventicles：**宗教集会**。小型群体以诵读圣经和祷告崇拜的形式举行的信仰集会（“家庭教会”），旨在抵制任何弱化虔信的企图。圣经和祈祷文献受到研究，属灵训练得到完成。

Deification of Human Wants and Desires：**人的需求和欲望的神化**。清教徒对上帝的忠诚必须是排他的，人的需求和欲望（虚荣、性的满足、爱的欢愉、友情、奢侈等）必须受到控制并保持臣服于崇高的和先验的效忠

对象。

Dispassionate (***nüchtern***)：**冷静的**。韦伯重复使用的用以描述清教徒温和的和受到抑制的思想框架特征的术语。这种倾向表示严格的自我控制和围绕确定的目标系统地组织生活的能力。

Dordrecht Synod：**多特雷赫特宗教会议**。荷兰归正会于 *1618～1619* 年在多特雷赫特召开的会议。围绕阿明尼乌派教义展开争论并拒绝预定论教义。

Earning a Living (**making a living; orientation toward acquisition;** ***Erwerbsleben***)：**挣钱为生**。由清教担纲的、在利益取向的经济中不可或缺的一种中产阶级的活动；在《新教伦理》中主要与靠租金生活的人（“食利者的财富”），以及与封建贵族的生活方式相对照。

Economic Ethic of the World Religions：**世界宗教的经济伦理**。这是韦伯论述世界几大宗教的系列研究的标题。参见英译本导论。

Economic Form：**经济形式**。经济形式指涉公司得以组织和管理的方式、雇主对工人的关系、资本结算和运作的方式等。韦伯在《新教伦理》第二章中把它与“经济精神”或“经济伦理”相对照。

Economic Rationalism：**经济理性主义**。这个术语指涉的是 *16* 和 *17* 世纪在西方发展起来的现代资本主义。它表示科学为了系统组织劳动和整个生产过程而功利化，以及因此而导致生产能力的质的提升。

Economic Traditionalism (**traditional economic ethic**)：**经济传统主义**（**传统的经济伦理**）。一种关于工作方面的思想框架。工作被视为必要的恶并仅仅是生活的一个方面，而且不比闲暇、家庭和朋友更为重要。“传统的需要”意味着，当需要一经实现，工作就应停止。这个思想框架与现代资本主义的发展正相对立（在韦伯时代，“传统主义”指涉以适应了的习惯的方式指导行动）。

Feeling (**feeling-based;** ***Gefühl***)：**感觉**（**基于感觉的；感觉**）。特别为虔信派教徒和早期循道宗教徒所追求的“奇特的温暖感”（威斯利语），它表示上帝存在于内心以及对上帝不断增强的承诺和伦理责任。由于这些宗派的精髓等于主观体验的救赎（从中流露出兴奋、喜悦、轻松的情绪），故感觉受到加尔文教徒的怀疑，他们是从力求赋予某人生命以神圣的意味来看待救赎的（见下文）。在韦伯的分析中，感觉没有加尔文教徒所力求的那样为天职提供坚实基础。

Frame of Mind (*Gesinnung*): **思想框架**。韦伯认为是一个人群特有的气质和倾向，他使用这个术语指加尔文教徒、天主教徒、路德教徒、冒险的资本家、封建贵族、旧式商业取向的显贵的家庭、中产阶级的人们等所具有的性格特征（在理想类型意义上）。每个群体都有它自己的性情或外貌。思想框架在某些群体里可能比较倾向于价值甚至伦理价值（宗教群体）；在另外一些群体里则较倾向于赋予利益（投机资本家）或传统（农民）以更大的意义。

Glorification of Desires: **美化欲望**。参见 Deification of Human Wants and Desires。

Ideal Type: **理想类型**。韦伯主要的方法论工具。他在《新教伦理》里为一系列群体（天主教徒、路德教徒、加尔文教徒、冒险的资本家等）创造了"理想类型。"每个理想类型在强调从韦伯命题的观点上看它是独特的同时，力求把握对一个群体来说是实质的东西（参见第四章注释 *78*）。

Interpretive Understanding (*Verstehen*): **诠释性的理解**。这个术语被韦伯用来描述他自己的方法论。他希望以再现人们生活于其中的价值、传统、利益和情感的社会环境来理解边界分明的群体中的人的行动和信仰，并从而理解"主观意义"（参见下边词条）是如何形成的。

Middle Class (*bürgerlich*, *das Bürgertum*): **中产阶级**。《新教伦理》分析了特定的社会精神气质和一个新阶级的思想框架的宗教源泉，这个新阶级将坚定而忠实的劳动提升至生活的中心。由雇主和工人构成的这个中产阶级曾经是一系列针对经济活动和"挣钱为生"的价值的担纲者，这就把它显著地与一无所有的城市贫民、封建贵族、显贵的旧式家庭的资本家和冒险的资本家区分开来。韦伯试图对这一系列价值的起源给予说明，并对它们在推进资本主义精神中所起的作用加以论证。

Modern Capitalism: **现代资本主义**。韦伯认为资本主义是普遍的。他感兴趣的是出现在西方 *16* 和 *17* 世纪的现代资本主义的起源。这种资本主义包含对自由劳动的理性组织、系统地追求利润和一种"现代经济的精神气质"或"精神"。他的结论认为，"新教伦理"对提升现代资本主义起到了作用。

Organization of Life, Organized Life: **生活组织，有组织的生活**。韦伯的术语 *Lebensführung*，表示良心导向的或引领的生活。尽管对他来说有组织的生活一般是内在地植根于一系列价值（甚至伦理价值）之中，但事

情并非总是如此（利益牢固地系在“实际合理的”*Lebensführung*［生活组织］之上)。这个术语在韦伯著作中通常与无目的的、完全像自然事件一样毫无指引地随时出现的生活相对立。由于韦伯在《新教伦理》里强调清教徒们必须按照他们的信仰来组织和引导他们的生活，“生活组织”这个短语最能体现韦伯在这里的意指。

Providential（sanctifying)：神意的（神圣化的)。在完全功利之前，行动具有宗教的（救赎）意义（例如工作、财富和利润)。

Psychological Motivations（*Antriebe*)：心理动因。韦伯透过《新教伦理》关注行动背后的动因，特别是导向有利于工作、谋生和利润的行动，都是源于宗教信仰的。他论证说，这些对宗教取向的行动具有重要意义的心理动因，并非从包含各种学说的伦理理论或论理指南所正式教导的东西中取得的，而是来自信仰与通过牧师照管、教会纪律和布道作为由神职人员传播给信徒的宗教正规实践的结合（参见“心理报偿”)。

Psychological Rewards（*psychologische Prämien*)：心理报偿。通过信仰和宗教实践，“救赎的奖赏”被授予特殊的行动（例如按照上帝的律法积攒财富或组织生活)，从而有助于虔诚的人在完成这种行动时，更容易确信他们位于被拯救的成员之列。

Puritanism：清教。韦伯的用法沿袭了*17*世纪的日常语言。这个“无固定界限的”术语指的是荷兰、英国和北美以入世禁欲主义为取向的禁欲新教（参见上述词条）运动（包括公理会教友和“独立派教徒”)。所有清教徒围绕工作和入世的、道德上严格的禁欲主义组织他们的生活。韦伯认为，清教为以职业为天职的观念提供了首尾一贯的基础。

Rational：理性的。针对行动的系统的、严格的、有纪律的要素。

Rationalization：理性化。韦伯是按照他那时代的用法使用这个术语的。它指的是在提升严格、讲究方法和自然状态的驯化（参见下述词条）的意义上系统化人们的行动（通常与宗教价值保持一致)。

Reformed Church（*reformierte*)：归正会。尽管韦伯“并不认同加尔文宗”，但对他来说加尔文宗却形成了荷兰、英国、美国（除了循道宗之外）的禁欲主义新教各教会和各教派广泛的改革运动背后的主要神学力量。当他指涉源于约翰·加尔文的观念、教义和价值时，他在第四章中往往会使用“加尔文宗”；当他指涉他发现的各种有组织的教会时，他往往会使用“归正会”。所有归正会毫不掩饰地与德国的路德宗的“国家教会”

相对立。

Religious Reward：**宗教报偿**。参见“心理报偿”。

Savoy Declaration（**1658**）：**萨伏依宣言**（**1658年**）。英国公理会派的信仰宣言，主张（与威斯敏斯特信纲不同）地方教会自治。

Sect：**教派**。是与教会对立的、排他性的、志愿性的、紧密结合的群体，它只有当一个人实现了特殊标准时才接纳其为新成员。教派成员意味着两件事：具有“好品德”和被教派其他成员监控行为以保证依从。

Social Carrier（***Träger***）：社会担纲者。对韦伯来说，观念只有由界限分明的、具有重要影响的群体、阶层和组织（例如加尔文教徒或中产阶级）担纲，才是历史变迁的重要因果力量。韦伯在《新教伦理》中希望知道什么群体担纲特殊类型的职业伦理。社会担纲者是韦伯社会学的一个核心概念。

Status Naturae：**自然状态**。指人类的自然状态。人类本性中的自发方面是未经驯化的、未加引导的、未升华的或未经组织的。韦伯认为，清教借助按照一系列价值系统地组织信徒的生活勉强地实现了这一点——实际上是以极为严格的方式。

Striving to Make Life Holy（**sanctified**，***Heiligung***）：**力求圣化生活**。加尔文信徒围绕寻求他们的救赎状态的心理确证而组织他们的全部生活。尽管有预定论的教义，但他们深信（特别由于巴克斯特的修订）他们遵守特别行为模式的能力为上帝所赞许，这见证了他们属于被救者的身份。所以，他们通过正当的行为可以“力求”救赎。虔信派和循道宗信徒则相信，救赎的确证也可以通过正在被上帝拥有的**感觉**（参见上面该词条）而得到。

Subjective Meaning：**主观意义**。韦伯在他的社会学里自始至终都在寻求理解人们是怎样看待他们自己行为的，以及怎样证明行为对他们自己是正当的，或者是怎样赋予行为以“意义”的（不管额外的东西对观察者来说可能是怎样出现的）。例如，他在《新教伦理》中希望理解为什么持续不断地努力工作和系统地追求利润及财富对加尔文信徒来说就成为一项具有主观意义的事业。

Surpassing（***Überbietung***）：**超出**。清教徒在按照上帝的律法组织他们的生活时超出了“现世的”（功利性）道德。

Testify（***Bewährung***）：**见证，确证**。这个核心的概念对加尔文信徒

(以及对所有力求救赎者)来说意味着两方面：一是他人可见的(人们的行为、举止、风度)外在证明；另一是心理要素：虔诚的人们理解通过源于上帝的永久正义的行为以"证明"他们的信仰的力量，所以他们感觉到一种有关他们救赎状态的内在信心。

This-Worldly (***innerweltlich***, ***diesseitig***)；**现世的**。这个术语表示"在"世界里的行动以对照"外在于"世界(在修道院里)的僧侣的行动。韦伯认为，包括清教在内的禁欲主义走出隐修院"进入"世界。值得注意的是，清教徒的行动已经在世界中而不属于世界(因为其主要方向已不指向现世的财货和利益，而指向救赎后的一种生活)。

Traditional Economic Ethic：**传统经济伦理**。参见：经济传统主义。

Utilitarian Adaptation to the World：**功利性地适应世界**。生活以日常世界的实用主义的道德为方向，而不是在超出基于上帝律法和力求救赎的严格方向之上的这个道德。

Value-Rational Action (**motives**)：**价值合理性行动(动机)**。韦伯的"社会行动的四个类型"之一，这个术语表示人们的行动在一定意义上是以价值为方向的，甚至在价值变成强制性的程度上，成为对行动的"束缚"。在韦伯的社会学里，与之对照的是手段—目的合理性行动。

Westminster Confession：**威斯敏斯特信纲**。加尔文宗的信纲。1648年由长期国会通过，但在君主政体复辟后于1660年被废止了官方地位。后来被美国和英国的一些禁欲主义的新教教会采纳。

姓名索引

A

B

C

D

E



F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q, R

S

T

U

V

W

X，Y，Z

主题索引

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K, L

M

N, O

P

Q, R

S

T

U, V

W

X, Y, Z

社科文献精品译库书目

阿玛蒂亚·森/让·德雷兹
《印度：经济发展与社会机会》 35.00 元

阿玛蒂亚·森/让·德雷兹
《饥饿与公共行为》 35.00 元

阿玛蒂亚·森
《论经济不平等/不平等之再考察》 48.00 元

阿玛蒂亚·森/玛莎·努斯鲍姆
《生活质量》 68.00 元

曼纽尔·卡斯特
《网络社会的崛起》 59.00 元

曼纽尔·卡斯特
《认同的力量》（第二版） 59.00 元

曼纽尔·卡斯特
《千年终结》 45.00 元

孙伟平 选编
《罗蒂文选》 53.00 元

涂纪亮 编
《皮尔斯文选》 49.00 元

涂纪亮 编
《杜威文选》 49.00 元

万俊人 陈亚军 编
《詹姆斯文选》 59.00 元

李国山 编
《刘易斯文选》 45.00 元

伊曼纽尔·沃勒斯坦

《转型中的世界体系——沃勒斯坦评论集》 49.00元

费尔南·布罗代尔

《地中海考古》 49.00元

山口重克

《市场经济：历史·思想·现在》 35.00元

莱斯特·M. 萨拉蒙等

《全球公民社会——非营利部门视界》 59.00元

雷蒙·阿隆/丹尼尔·贝尔

《托克维尔与民主精神》 49.00元

詹姆斯·M. 布坎南/罗杰·D. 康格尔顿

《原则政治，而非利益政治》 39.00元

詹姆斯·S. 科尔曼

《社会理论的基础》（上、下） 125.00元

速水佑次郎/神门善久

《发展经济学》（第三版） 59.00元

理安·艾斯勒

《国家的真正财富：创建关怀经济学》 39.00元

理安·艾斯勒

《圣杯与剑：我们的历史，我们的未来》 49.00元

理安·艾斯勒

《神圣的欢爱：性、神话与女性肉体的政治学》 68.00元

安东尼·吉登斯

《超越左与右——激进政治的未来》 39.00元

露丝·本尼迪克特

《文化模式》 29.00元

涂纪亮 编

《莫里斯文选》 58.00元

杜丽燕 余灵灵 编

《布里奇曼文选》 49.00元

李真 编

《普特南文选》 69.00元

丁东红　编

《米德文选》　68.00 元

约翰·H. 杰克逊

《国家主权与 WTO——变化中的国际法基础》　59.00 元

卡尔·雅斯贝尔斯

《大哲学家》　98.00 元

H. 孟德拉斯

《农民的终结》　35.00 元

齐格蒙特·鲍曼/蒂姆·梅

《社会学之思》（第二版）　29.00 元

汤姆·R. 伯恩斯（Tom R. Burns）等

《经济与社会变迁的结构化》　59.00 元

尤尔根·哈贝马斯　著

《理论与实践》　49.00 元

马克斯·韦伯　著

《新教伦理与资本主义精神》（罗克斯伯里第三版）　45.00 元